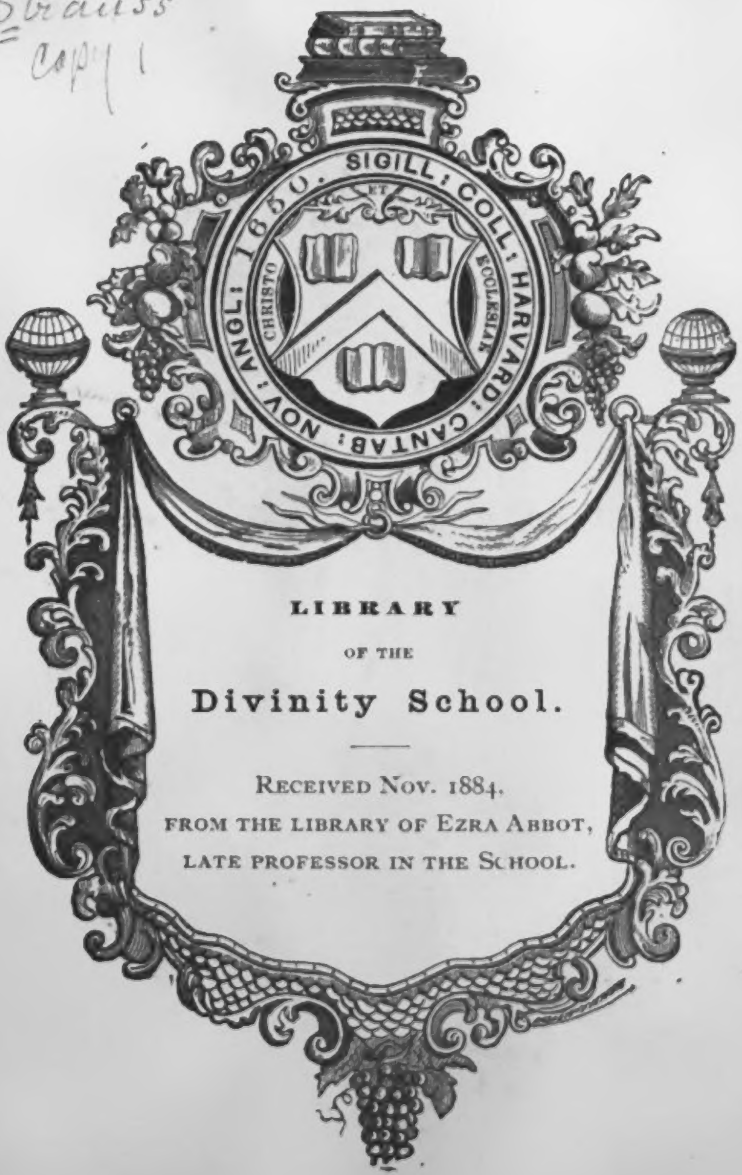
NT. Biog-J
153

559
Strauss
copy 1



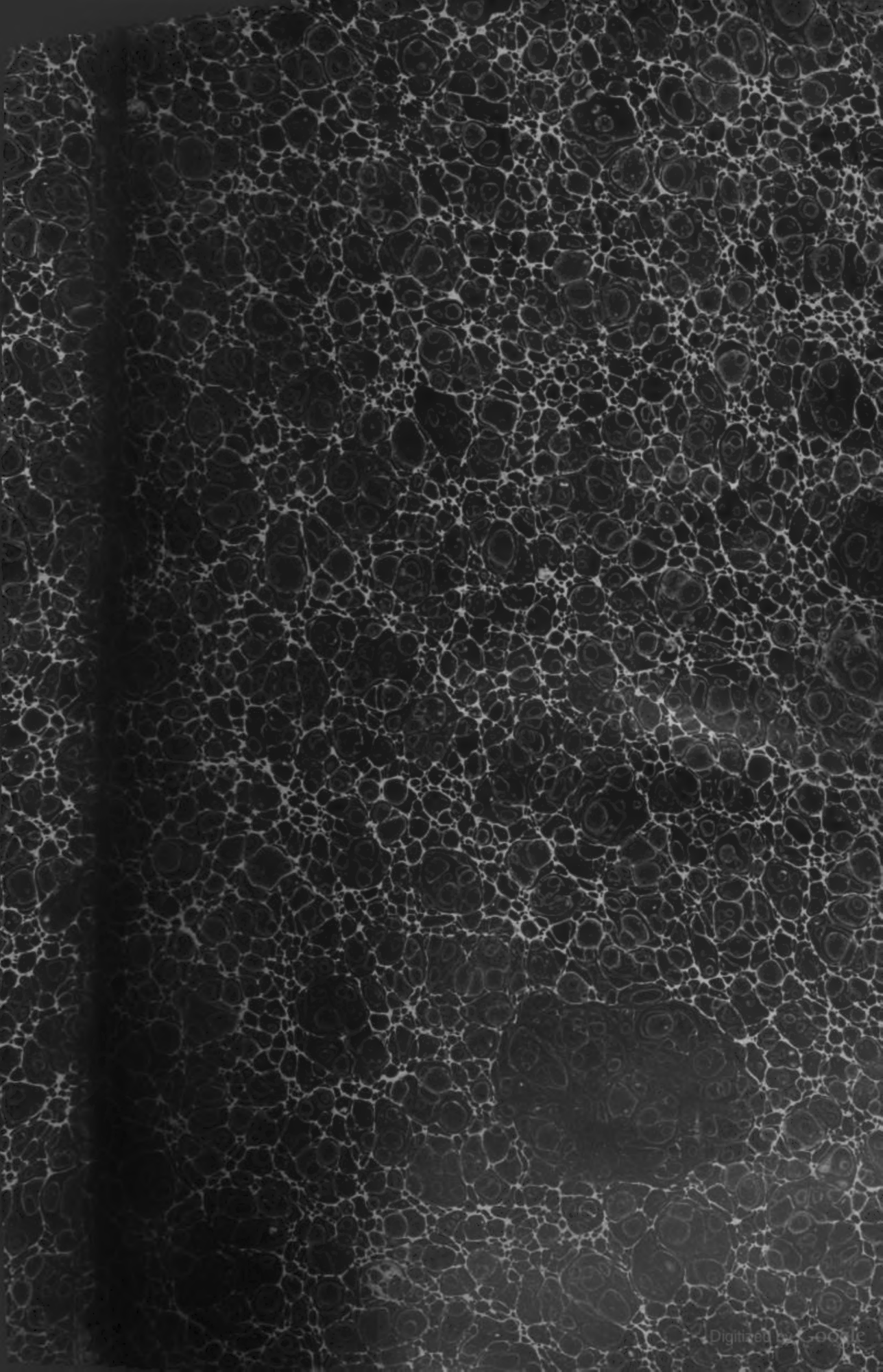
LIBRARY

OF THE

Divinity School.

RECEIVED NOV. 1884,
FROM THE LIBRARY OF EZRA ABBOT,
LATE PROFESSOR IN THE SCHOOL.

Digitized by Google



Digitized by Google

Binding $ 1.25

Ezra Abbot

Digitized by Google

Ezra Abbot

Das Leben Jesu.

Digitized by Google

Westminster Rev. Oct. 1864, LXXXII. 291–322.

A. Centralbl. für Deutschland, 1865, Nr. 19.

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

Digitized by Google

Das

Leben Jesu

für das deutsche Volk bearbeitet

von

David Friedrich Strauß.

Zweite Auflage.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1864.

Digitized by Google

Digitized by Google

Dem Andenken

meines lieben Bruders

Wilhelm Strauß

gewidmet.

Digitized by Google

Gegen Ende des Jahres 1862, bald nachdem ich mit der Ausarbeitung dieses Werkes begonnen hatte, brachte mich die lebhafte Theilnahme, welche mein einziger Bruder, früher Fabrikant in Köln, damals zu Darmstadt im Ruheſtande lebend, meiner Arbeit ſchenkte, auf den Gedanken, ihm dieſelbe zuzueignen, und ich warf, raſch wie der Vorſatz mich bewegte, die nachſtehende Widmung auf's Papier. Doch ſchon nach wenigen Monaten, am 21. Februar 1863, unterlag er unerwartet ſchnell ſeinen Leiden, ohne daß er von meinem Vorhaben, da ich ihm eine Ueberraſchung hatte bereiten wollen, noch etwas erfahren hätte. Sein Tod ändert nichts an meinem Wunſch und meiner Pflicht, einmal auch öffentlich zu ſagen, was er mir und meinen Arbeiten geweſen iſt, und ſo ſtehe denn die Zueignung als Nachruf an den Verſtorbenen hier, die als Zuruf an den Lebenden geſchrieben war.

Digitized by Google

Lieber Bruder!

So alt meine Schriftstellerei nächstens ist, so ist doch, von ein paar Sendschreiben abgesehen, dieß das erste Buch, das ich Jemanden zueigne. Gönner habe ich nie weder gehabt noch gesucht; meine Lehrer, nachdem ich mit meiner Erstlingsarbeit Anstoß erregt hatte, beeilten sich, der Wahrheit gemäß zu versichern, daß ich das, woran man jenen Anstoß genommen, d. h. das Beste was ich wußte, nicht von ihnen gelernt habe; meinen Freunden und Studiengenossen aber sah ich aus der bloßen Kunde ihrer Freundschaft mit mir, soweit sie nicht vorzogen (was auch vorkam) diese den Verhältnissen zum Opfer zu bringen, besonders in unserer Heimath Württemberg so viel Ungelegenheit, Zurücksetzung und Verdächtigung erwachsen, daß es Gewissenssache war, sie nicht durch ein öffentliches Denkmal unserer Verbindung noch mehr auszusetzen.

Du, lieber Bruder, bist unabhängig, hast dich (das ist der Segen des Gewerbs) um die Gunst oder Ungunst geistlicher und weltlicher Obern nicht zu kümmern, dir kann es nichts schaden, wenn dein Name vor einer Schrift von mir zu lesen ist. Zugleich hast du aber, neben dem, was du dem Bruder warst,

wie du ihm in ſo mancher ſchwierigen Lebenslage als treue Stütze zur Seite ſtandſt, auch dem Schriftſteller von jeher in Einer Perſon alles dasjenige geleiſtet, was einem ſolchen von Gönnern, Lehrern und Freunden geleiſtet werden kann. Du haſt mich ermuntert, und, was mehr iſt, du haſt mich verſtanden; du haſt meinen oft geſunkenen Muth gehoben, aber auch meinen bisweilen auf andere Felder abſchweifenden Sinn bei der Sache, der ich mich urſprünglich gewidmet hatte, feſtgehalten; bei Abfaſſung dieſer Schrift insbeſondere haſt du mir von Anfang an im Sinne gelegen, und kein Blatt derſelben iſt zu Stande gekommen, ohne daß das Beſtreben, dir genug zu thun, ſo zu ſchreiben, wie ich wußte, daß du es für Bedürfniß unſerer Zeit halteſt, mir Antrieb und Leitſtern geweſen wäre.

Und hier trifft die Widmung dieſes Buches mit der auf dem Titel ausgeſprochenen Beſtimmung deſſelben zuſammen. Indem ich es dem Bruder widme, denke ich mir dieſen als einen Mann aus dem deutſchen Volke; und indem ich es dem deutſchen Volk beſtimme, ſetze ich voraus, daß unter dieſem viele Männer ſeien, die dem Bruder gleichen. Ich meine viele, die, unbefriedigt vom

Erwerb, auch geiſtigen Dingen nachtrachten; die nach arbeitsvollen Tagen in ernſter Lectüre ihre beſte Erholung finden; die den ſeltenen Muth haben, um den Bann der hergebrachten Meinung und der kirchlichen Satzung unbekümmert, über des Menſchen wichtigſte Angelegenheiten auf eigene Hand nachzudenken, und die noch ſeltenere Einſicht, auch den politiſchen Fortſchritt, wenigſtens in Deutſchland, nicht eher für geſichert zu halten, als bis für die Befreiung der Geiſter von dem religiöſen Wahn, für rein humane Bildung des Volks geſorgt iſt.

Ob eine Weltanſicht, die, mit Ablehnung aller übernatürlichen Hülfsquellen, den Menſchen auf ſich ſelbſt und die natürliche Ordnung der Dinge ſtellt, ſich auch wirklich für's Volk und für's Leben eigne, ob ſie im Stande ſei, den Menſchen nicht nur im Glück in der richtigen Bahn, ſondern auch im Unglück aufrecht zu erhalten, dieß insbeſondere nach der letzteren Seite zu erproben, haſt du, lieber Bruder, nur allzuviele Gelegenheit gehabt. Du haſt einem langjährigen Körperleiden ohne fremde Krücken, einzig auf das geſtützt, was du als Menſch und Glied dieſer geiſt- und gotterfüllten Welt biſt und wiſſen kannſt, mannhaft wider-

ſtanden; du haſt unter Umſtänden, die den Gläubigſten hätten kleingläubig machen können, Muth und Faſſung behalten; du haſt ſelbſt in ſolchen Augenblicken, wo jede Lebenshoffnung erloſchen war, niemals der Verſuchung nachgegeben, durch Anlehen beim Jenſeits dich zu täuſchen.

Möge dir nach ſo harter Prüfung ein freundlicher Lebensabend beſchieden ſein; möge dieſes Buch deiner Nachſicht genügen, und dieſe Widmung dir nicht mißfallen; an ihr aber unſere Kinder und einſt unſere Enkel noch erkennen, in welcher innigen Geiſtesgemeinſchaft ihre Väter geſtanden, in welchem Glauben ſie, ob auch nicht heilig, doch wenigſtens ehrlich gelebt haben, und wenn nicht ſelig, doch hoffentlich ruhig geſtorben ſind.

Vorrede.

Als ich vor bald neunundzwanzig Jahren die Vorrede zu der ersten Ausgabe meines Leben Jesu schrieb, erklärte ich ausdrücklich, das Werk sei nur für Theologen bestimmt, für Nichttheologen sei die Sache noch nicht gehörig vorbereitet, und daher das Buch absichtlich so eingerichtet worden, daß sie es nicht im Zusammenhang verstehen können. Dießmal habe ich umgekehrt für Nichttheologen geschrieben und mich bemüht, keinem Gebildeten und Denkfähigen darunter auch nur in einem Satze unverständlich zu bleiben: ob auch die Theologen (ich meine die zünftigen) mich lesen wollen oder nicht, gilt mir gleich.

So haben sich unterdessen die Zeiten geändert. Auf der einen Seite kann jetzt auch das größere Publikum für dergleichen Fragen nicht mehr wie damals unvorbereitet heißen. Ohne mein Zuthun, durch meine bittersten Widersacher, dieselben die mir zumutheten, ich hätte wenigstens lateinisch schreiben sollen, sind, weil sie doch das Schreien nicht lassen konnten, diese Fragen zuerst unter die Menge geworfen, nachher von Andern, die weniger Scheu als ich trugen, in gemeinverständlicher Form, nicht immer zu meiner Zufriedenheit, behandelt worden, bis zuletzt das politische Erwachen des deutschen Volkes auch für die religiösen Angelegenheiten einen freieren Sprechsaal eröffnet hat. Dadurch sind viele Gemüther in ihrer Anhänglichkeit an das Alte erschüttert, zu eigenem Nachdenken über die Gegenstände des Glaubens angeregt worden; während zugleich eine Menge von Vorbegriffen, auf deren Vorhandensein bei dem ersten Erscheinen meines Werkes noch nicht zu rechnen war, in allgemeinen Umlauf gekommen ist. Und schließlich ist es doch nur ein Zunftvorurtheil, daß zur eigenen Einsicht in diese Dinge nur der Theolog, überhaupt nur der Gelehrte,

befähigt sei. Im Gegentheil ist das, worauf es dabei in letzter Beziehung ankommt, so einfach, daß ein jeder, dem Kopf und Herz am rechten Flecke sitzen, kecklich annehmen darf, was ihm nach reifem Nachdenken und Benützung der jedem zugänglichen Hilfsmittel noch unverständlich bleibt, darauf komme es auch nicht an.

Auf der andern Seite hat sich in der Zwischenzeit herausgestellt, daß gerade die Theologen am wenigsten diejenigen sind, von denen ein unbefangenes Urtheil in dieser Sache zu erwarten ist. Sie sind ja Richter und Partei zugleich. Mit der bisherigen Ansicht von den Gegenständen des christlichen Glaubens, insbesondere der Grundlage desselben, der evangelischen Geschichte, sehen sie ihre eigene bisherige Geltung als geistlicher Stand in Frage gestellt. Ob mit Recht oder Unrecht, ist gleichgültig; sie glauben es einmal. Für jeden Stand aber ist sein eigenes Bestehen oberste Voraussetzung. Es werden immer nur wenige seiner Mitglieder sein, die einer Neuerung auch auf die Gefahr hin zustimmen, daß sie jenes Bestehen aufhebe oder schmälere. Und soviel ist jedenfalls sicher, wenn das Christenthum aufhört ein Wunder zu sein, so können auch die Geistlichen nicht mehr die Wundermänner bleiben, als die sie sich bis dahin so gerne gebärdeten. Sie werden nicht mehr Segen sprechen, sondern nur noch Belehrung ertheilen können; davon ist aber bekanntlich das Letztere ein ebenso schweres und undankbares als das Erstere ein leichtes und lohnendes Geschäft.

Wollen wir also in religiösen Dingen weiter kommen, so müssen solche Theologen, die über den Vorurtheilen und Interessen der Zunft stehen, um die Mehrheit ihrer Zunftgenossen unbekümmert, den Denkenden in der Gemeinde die Hand reichen. Wir müssen zum Volke reden, da die Theologen ihrer Mehrheit nach uns doch kein Gehör geben; wie der Apostel Paulus sich an die Heiden wandte, da die Juden sein Evangelium von sich stießen. Sind nur erst die Besten im Volke so weit, daß sie sich das nicht mehr bieten lassen, was ihnen jetzt die Geistlichen großentheils noch geben, so werden sich diese schon eines Bessern besinnen. Aber ein Druck muß auf sie ausgeübt werden, wie auf die Juristen vom alten Schlag ein Druck von Seiten der öffentlichen Meinung ausgeübt werden mußte, um sie für Geschwornengerichte und ähnliche Reformen in ihrem Fache zu stimmen. Ich weiß, gewisse Herren werden hier von verlaufenen Theologen reden, die nun die geistlichen Demagogen spielen wollen. Meinetwegen; Mirabeau ist auch ein verlaufener Adeliger gewesen, der dem

Volke die Hand gereicht hat, und wahrhaftig, die Handreichung ist nicht ohne Folgen geblieben. Bin ich mir auch der Gaben eines Mirabeau nicht bewußt, so kann ich dafür mit reinerem Bewußtsein auf meine Vergangenheit und auf die That zurücksehen, die mir den Bann meiner ehemaligen Zunft zuwege gebracht hat.

Diese Bestimmung für das Volk ist der eine von den Gründen, warum ich statt einer neuen Auflage meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu ein neues Buch gebe, worin von dem alten außer den Grundgedanken nichts anzutreffen ist. Aber auch ein anderer Umstand wirkte in gleicher Richtung. Längst war es mein Wunsch, bei Gelegenheit einer neuen Auflage jenes Werk mit demjenigen, was seit seinem letztmaligen Erscheinen auf demselben Gebiete geleistet worden, auszugleichen, seinen Standpunkt ebenso gegen neuere Einwürfe zu vertreten, wie seine Ergebnisse aus dem Ertrage weiterer Forschungen, fremder wie eigener, zu berichtigen und zu ergänzen. Allein dadurch wäre, wie sich mir bald ergab, das frühere Werk, dessen Bedeutung eben darin liegt, daß es diesen Forschungen vorangegangen ist, in seiner Eigenthümlichkeit aufgehoben, ja geradezu zerstört worden, und das wäre Schade gewesen. Denn es ist nicht allein das geschichtliche Denkmal eines Wendepunkts in der Entwicklung der neuern Theologie, sondern wird auch vermöge seiner Anlage noch langehin ein brauchbares Bildungsmittel für die Lernenden sein. Also bleibe das alte Leben Jesu wie es ist, und sollte sich je einmal eine neue Auflage des vergriffenen Buchs als Bedürfniß herausstellen, so werde diese (das will ich letztwillig verordnet haben) nach der ersten, mit Zuziehung weniger Verbesserungen der vierten Auflage, veranstaltet.

Die Auseinandersetzung mit den neueren Forschungen mußte dann eben, so gut es ging, dem populären Werke einverleibt werden. Und es ging, wenn auf das gelehrte Detail verzichtet wurde. Das war freilich ein Verlust; dafür war es aber ein Gewinn, daß dadurch von vorneherein auch jeder gelehrte Vorbehalt abgeschnitten war. Ein solcher ist die Versicherung, auf die man in den wissenschaftlichen Werken freidenkender Theologen so oft stößt, daß ihren Untersuchungen ein lediglich historisches Interesse zum Grunde liege. Alle Achtung vor dem Worte der gelehrten Herren; allein ich halte es für etwas Unmögliches, was sie versichern, und würde es für nichts Löbliches halten, wenn es auch möglich wäre. Ja, wer über die Herrscher von Nineve oder die ägyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei ein rein historisches Interesse haben; das Christen-

thum dagegen ist eine so lebendige Macht, und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingreifende Consequenzen für die unmittelbare Gegenwart in sich, daß der Forscher ein Stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessirt zu sein.

Aber soviel ist richtig: wem an der jetzigen Kirche und Theologie das unerträglich ist, daß wir das Christenthum fort und fort als eine übernatürliche Offenbarung, den Stifter desselben als den Gottmenschen, sein Leben als eine Kette von Wundern ansehen sollen, dem bietet sich als das sicherste Mittel, seinen Zweck zu erreichen, dessen was ihn drückt loszuwerden, eben die geschichtliche Forschung dar. Denn da er der Ueberzeugung lebt, daß Alles, was geschehen, natürlich geschehen, daß auch der ausgezeichnetste Mensch doch immer nur Mensch gewesen ist, daß es folglich auch mit allem dem, was in der Urgeschichte des Christenthums jetzt als vermeintliches Wunder die Augen blendet, in der Wirklichkeit nur natürlich zugegangen sein kann, so muß er hoffen, je genauer er dem wirklichen geschichtlichen Hergang auf die Spur kommt, desto mehr auch die Natürlichkeit desselben an den Tag zu bringen, d. h. er findet sich durch seine Tendenz selbst zu emsiger historischer Forschung, aber freilich auch zu strenger historischer Kritik angewiesen. Insoweit bin ich mit jenen Gelehrten einverstanden, und sie, wenn sie ihren Bestrebungen auf den Grund sehen, wohl auch mit mir: unser Zweck ist nicht, eine vergangene Geschichte zu ermitteln, vielmehr dem menschlichen Geiste zu künftiger Befreiung von einem drückenden Glaubensjoche behülflich zu sein; aber als das beste Mittel zu diesem Zweck erkenne ich mit ihnen, neben philosophischer Aufklärung der Begriffe, die geschichtliche Forschung an.

Mit dem Vorbehalt eines blos historischen Interesses hängt dann gerne der Rückhalt zusammen, daß man die Untersuchung nicht bis zu ihrem eigentlichen Zielpunkte fortführt, den gelehrten Wald nicht bis dahin lichtet, wo man die Aussicht in's Freie gewinnt. Man fragt nicht, was Jesus wirklich gesagt oder gethan haben möge, sondern nur, was die Berichterstatter ihn thun und reden lassen; nicht, was an und für sich an einer evangelischen Erzählung sei, sondern was der Erzähler auf seinem Standpunkte, bei seinen besondern Zwecken, mit derselben gemeint und gewollt habe. So macht man sich mit den Evangelisten zu thun, und läßt den Herrn aus dem Spiele, wie man sich nach der constitutionellen Fiction an die Regierung hält, und die Krone aus dem Spiele läßt.

Auch das ist klug gethan, um sich den Fanatismus vom Leibe zu halten, und auch wohlgethan ist es, mit so wichtigen Vorfragen sich recht eingehend zu beschäftigen; aber genug gethan ist es nicht. Was wir eigentlich wissen wollen, ist, ob die evangelische Geschichte im Ganzen und Einzelnen wahr ist oder nicht, und nur nach Maßgabe des Zusammenhangs mit dieser Hauptfrage können jene Vorfragen auf ein allgemeineres Interesse Anspruch machen. In dieser Hinsicht ist die Evangelienkritik während der letzten zwanzig Jahre unläugbar etwas in's Kraut geschossen. Die neuen Hypothesen besonders über die drei ersten Evangelien, ihre Quellen, ihre Zwecke, ihre Composition und ihr Verhältniß zu einander drängen sich, werden mit einem Eifer sowohl begründet wie bekämpft, als ob es sich um nichts weiter handelte, und der darüber geführte Streit läßt sich so weitaussehend an, daß man bange werden muß, jemals über die Hauptfrage in's Klare zu kommen, wenn wirklich ihre Lösung bis zum Austrage dieses Streites vertagt werden soll.

So schlimm steht es indessen glücklicherweise bei Weitem nicht. Ueber Johannes freilich und sein Verhältniß zu den übrigen muß man im Klaren sein, ehe man ein Wort in diesen Dingen mitsprechen darf; dagegen können wir über viele gerade der wesentlichsten Punkte in der evangelischen Geschichte gar wohl in's Reine kommen, wenn wir auch noch lange nicht darüber im Reinen sind, ob Matthäus hebräisch oder griechisch, eine Spruchsammlung oder ein Evangelium geschrieben, ob Lucas den Marcus und Matthäus, oder Marcus den Matthäus und Lucas vor sich gehabt hat. Das vor Allem läßt sich unabhängig von diesen und ähnlichen Fragen erkennen, wie wir uns die evangelische Geschichte *nicht* vorzustellen haben. Und dieses Negative ist für unsern nicht blos historischen, überhaupt nicht rückwärts, sondern vorwärts gerichteten Zweck gerade eine — um nicht zu sagen die — Hauptsache. Es besteht aber darin, daß in der Person und dem Werke Jesu nichts Uebernatürliches, nichts von der Art gewesen ist, das nun mit dem Bleigewicht einer unverbrüchlichen, blinden Glauben heischenden Auctorität auf der Menschheit liegen bleiben müßte. Ueber dieses Negative, sage ich, können wir lange vor der Entscheidung aller jener endlosen kritischen Fragen in's Reine kommen; denn soviel können wir unsern Evangelien bald absehen, daß weder alle noch ein einzelnes unter ihnen die zwingende historische Glaubwürdigkeit aufweisen, welche nöthig wäre, um unsere Vernunft bis zur Annahme des Wunders gefangen zu nehmen.

Das Positive zu diesem Negativen ist dann, wie wir uns die Person, die Zwecke und Schicksale Jesu auf der einen, die Entstehung des Ungeschichtlichen in den evangelischen Nachrichten von ihm auf der andern Seite zu denken haben. Um diese Fragen endgültig beantworten zu können, müßten wir freilich wissen, was an dem Christusbilde jedes einzelnen Evangelisten seine Zuthat und woher diese genommen ist, und dieß wird sich mit völliger Sicherheit nicht angeben lassen, ehe die äußern wie innern Bedingungen ihrer Schriftstellerei, ihre Zwecke und ihre Mittel, genau erforscht sind. So weit sind wir allerdings noch lange nicht; immerhin jedoch muß es erlaubt, ja wünschenswerth sein, daß dann und wann Abrechnung gehalten und gefragt wird, was denn nun nach dem dermaligen Stande der Forschung, das in Rechnung genommen, was sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit festgestellt hat, das bei Seite gelassen, was erst unsichere Vermuthung ist, über jene Hauptfragen sich aussagen läßt. Alle Betheiligten werden hiedurch an das erinnert, um was es sich eigentlich handelt, und solche Erinnerung, solches Zurückrufen aus dem Umkreis in den Mittelpunkt, ist der Wissenschaft allemal ersprießlich gewesen.

Was mich betrifft, so behaupte ich nur meine von Anfang an eingenommene Stellung, wenn ich die seitherigen Forschungen über die Evangelien für die Frage nach der evangelischen Geschichte zu verwerthen suche. Zu diesem Zwecke habe ich von allen, die sich seit dem ersten Erscheinen meines Leben Jesu in der Evangelienkritik hervorgethan haben, zu lernen gestrebt, und die Sünde des Pilatismus literarius (wie die Schweizer Gottsched's eigensinniges Beharren auf dem einmal geschriebenen Worte nannten) wird mir Niemand zur Last legen können. Am meisten Belehrung verdanke ich allerdings Baur und den Männern, die in seinem Sinne weiter geforscht haben; konnte ich auch nicht mit allen ihren Ergebnissen einverstanden sein, so war ich es doch um so mehr mit dem Geist und der Art ihrer Forschung: während ich auf der Gegenseite umgekehrt wohl einmal ein einzelnes Ergebniß brauchbar, die Richtung im Ganzen aber nach Zweck und Mitteln wie immer verwerflich fand. Die Kritiker der erstern Art werden hoffentlich darin, daß ich in einem Werke von der Bestimmung des vorliegenden zu mancher der von ihnen verhandelten Fragen mich indifferent verhalte, keine Mißachtung ihrer Forschungen sehen; wie die Theologen der andern Art mein Buch aufnehmen werden, weiß ich zum Voraus, und bin auf Alles, vom hochmüthigen Schweigen und verächtlichen Reden bis zur Anklage auf Schändung des Heiligen

gefaßt. Und da ich mein Buch dem deutschen Volke bestimme, so kann ich mir auch die Proteste schon denken, die im Namen dieses deutschen Volkes von Solchen, die es gewiß nicht dazu berufen haben wird, dagegen werden erhoben werden.

Ich fasse das deutsche Volk als das Volk der Reformation, diese aber denke ich mir nicht als ein fertiges, sondern als ein Werk, das fortgesetzt sein will. Zu einer solchen Fortsetzung der Reformation drängen gerade im gegenwärtigen Augenblick die Bildungsverhältnisse ebenso unabweisbar hin, als sie vor vierthalbhundert Jahren zum Beginne derselben gedrängt haben. Auch wir leben in einer Krisis, die das Peinliche hat, daß uns wie den damals Lebenden ein Theil des geltenden Christenthums ebenso unerträglich geworden, als ein anderer unentbehrlich geblieben ist. Dabei hatte das Reformationszeitalter den Vortheil, daß, was ihm unerträglich geworden war, lediglich auf Seiten der Lehre und Praxis der Kirche lag; wogegen es in der Lehre der Bibel und einer nach deren Vorschriften vereinfachten Kirchenverfassung noch immer seine Befriedigung fand. Hier machte sich die Ausscheidung verhältnißmäßig leicht, und da dem Volke die Bibel als unangetastetes Ganze göttlicher Offenbarungen und Heilslehren verblieb, so war die Krisis, wenn auch erschütternd, doch ungefährlich. Jetzt hingegen ist auch das, was dem Protestanten damals noch geblieben war, die Bibel mit ihrer Geschichte und Lehre, von dem Zweifel in Anspruch genommen, in ihr selbst soll eine Scheidung vorgenommen werden zwischen dem, was für alle Zeiten wahr und verbindlich, und dem, was nur in vorübergehenden Zeitvorstellungen und Zeitverhältnissen begründet, für uns unbrauchbar, ja unannehmbar geworden ist. Und auch jenes für uns noch Gültige und Verpflichtende wird als solches nicht mehr deßwegen anerkannt, weil es als göttliche Offenbarung durch wunderbar beglaubigte Gesandte verkündigt worden, sondern weil es von der Vernunft und Erfahrung als an sich wahr, als begründet in den Gesetzen des menschlichen Wesens und Denkens erkannt wird.

Unentbehrlich, aber auch unverlierbar, bleibt uns von dem Christenthum dasjenige, wodurch es die Menschheit aus der sinnlichen Religion der Griechen auf der einen Seite, der jüdischen Gesetzesreligion auf der andern, herausgehoben hat; also nach jener Seite hin der Glaube, daß es eine geistige und sittliche Macht ist, welche die Welt beherrscht, nach dieser die Einsicht, daß der Dienst dieser Macht, in den wir uns zu stellen haben, wie sie selbst, nur ein geistiger und sittlicher, ein Dienst

des Herzens und der Gesinnung, sein kann. Schon von der letztern Einsicht übrigens läßt sich eigentlich nicht sagen, daß sie uns aus dem bisherigen Christenthum bleibe; denn sie ist, in ihrer Reinheit wenigstens, noch gar nicht zur Geltung gebracht. An einer Reihe von Handlungen hängt selbst noch die protestantische Christenheit, die nicht besser als die altjüdischen Ceremonien sind, und doch für wesentlich zur Seligkeit gehalten werden. Und forscht man nach, woran es liegt, daß sich dergleichen Fremdartiges in die Religion Jesu eindrängen und in ihr erhalten konnte, so erkennt man als die Ursache dasselbe, was für unsere Zeit mit Recht den Hauptanstoß an dem ganzen alten Religionswesen bildet, nämlich den Wunderwahn. So lange das Christenthum als etwas der Menschheit von außen her Gegebenes, Christus als ein vom Himmel Gekommener, seine Kirche als eine Anstalt zur Entsündigung der Menschen durch sein Blut betrachtet wird, ist die Geistesreligion selbst ungeistig, das Christenthum jüdisch gefaßt. Erst wenn erkannt wird, daß im Christenthum die Menschheit nur ihrer selbst tiefer als bis dahin sich bewußt geworden, daß Jesus nur derjenige Mensch ist, in welchem dieses tiefere Bewußtsein zuerst als eine sein ganzes Leben und Wesen bestimmende Macht aufgegangen ist, daß Entsündigung eben nur im Eingehen in diese Gesinnung, ihrer Aufnahme gleichsam in das eigene Blut, zu finden ist, erst dann ist das Christenthum wirklich christlich verstanden.

Die Einsicht, daß nur dieß das Wahre und Bleibende am Christenthum, alles Andere nur verwesliche und schon halb verweste Hülle sei, liegt in unserer Zeit als Ahnung in den Gemüthern. Man findet die einfachsten Menschen der untersten Volksschichten ihr oft ebenso nahe, als freilich Viele in den obersten Gesellschaftsklassen ihr, wie noch manchem andern Guten und Schönen, verschlossen. Man findet aber auch bei der engen Verbindung, worin in unsern heiligen Schriften beide Bestandtheile des Christenthums miteinander stehen, manche Gemüther in Gefahr, mit der Schale zugleich den Kern zu verlieren, oder doch einem aufreibenden Kampf und Ringen, einem bedenklichen Schwanken zwischen ausgelassenem Unglauben und krampfhaftem Glauben, zwischen Freigeisterei und Frömmelei, preisgegeben. Dieser Rathlosigkeit zu Hülfe zu kommen, ist die Pflicht eines Jeden, der sich dazu im Stande fühlt. Es kann aber nicht anders geschehen, als dadurch, daß die Grenzlinie erkennbar gemacht wird, welche die bleibenden Bestandtheile des Christenthums von den vergänglichen, die ächten Heilswahrheiten von den bloßen Zeitmeinungen scheidet. Dieser

Riß geht nun freilich mitten durch die heilige Schrift, d. h. manchem redlichen Christen und besonders Protestanten mitten durch's Herz. Indeß solches Herzbrechen wurde ja sonst zu den christlichen Bußwerken gerechnet, und dießmal läuft es überdieß nur auf ein wenig Kopfbrechen, auf das Annehmen von etwas Vernunft hinaus. Wem nur einmal ein Begriff davon beigebracht ist, daß die Menschheit und Alles in ihr, auch die Religion nicht ausgenommen, sich geschichtlich entwickelt, dem muß auch einleuchten, daß auf keinem Punkte innerhalb dieser Entwicklung ein schlechthin Höchstes gegeben sein kann, daß der Vorstellungskreis von Religionsurkunden, die vor mehr als anderthalbtausend Jahren unter äußerst ungünstigen Bildungsverhältnissen entstanden sind, nicht mehr ohne Weiteres der unsrige sein kann, sondern daß, wenn er für uns noch eine Geltung haben soll, erst eine Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen vorgenommen werden muß.

Diese Scheidung vorzunehmen, ist die nächste Aufgabe des Protestantismus, und sofern das deutsche Volk die Aufgabe der Fortbildung des Protestantismus hat, des deutschen Volkes. Dazu kann man die Bemühungen um eine freiere Gestaltung des Kirchenregiments, die sich jetzt da und dort in Deutschland regen, höchstens als Vorarbeiten gelten lassen. In diesem Sinne mag man sich ihrer freuen; aber die Meinung, als wäre es damit gethan, ja als beträfen sie überhaupt schon die Sache selbst, wäre ein verderblicher Wahn, und die Behauptung, die man von dorther wohl zu hören bekommt, in unserer Zeit handle es sich nicht mehr um das Dogma, sondern um das kirchliche Leben, nicht mehr um den Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus, sondern um den der Gemeindekirche und der Geistlichenkirche, ist ein kurzsichtiges oder ein zweideutiges Gerede. Denn die Kirchenverfassung ist ja doch immer nur die Form, worin ihr den Gehalt des Christenthums bewahret; schon um zu wissen, welche Form dazu die geeignetste ist, müsset ihr wissen, was ihr denn am Christenthum habt, etwas Natürliches oder etwas Uebernatürliches; und diese Frage könnet ihr um so weniger unentschieden lassen, als eine übernatürliche Religion mit Geheimnissen und Gnadenmitteln folgerichtig auch einen Stand über der Gemeinde stehender Priester mit sich bringt. Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen.

Indem ich das deutsche Volk zur Uebernahme dieser Geistesarbeit ermuntere, rufe ich es nicht von seiner politischen Aufgabe ab, sondern

weise es nur an, zur Lösung derselben erst den sichern Grund zu legen. So gewiß es die Reformation ist, die, aus der tiefsten Eigenthümlichkeit unseres Volkes entsprungen, demselben für alle Zeiten ihr Gepräge aufgedrückt hat, so gewiß kann diesem nichts gelingen, was nicht an sie anknüpft, nicht auf dem Boden innerer Geistes- und Herzensbildung erwachsen ist: wir Deutsche können politisch nur in dem Maße frei werden, als wir uns geistig, religiös und sittlich frei gemacht haben. Und was ist es denn in der Regel, wenn unser Volk einen Anlauf nimmt, sich als Einheit zusammenzufassen, das sich hindernd in den Weg stellt, das den Zwiespalt zwischen Nord und Süd, der an sich schon mißlich genug ist, vollends vergiftet, als die Zweiheit der Confessionen, als der leidige Umstand, daß der im schönsten Fortgang begriffene Proceß der Reformation gewaltsam gehemmt, diese der Hälfte des deutschen Volks und Landes vorenthalten, oder vielmehr, da sie fast überall schon festen Fuß gefaßt hatte, freventlich wieder geraubt worden ist? Und nun sollten doch beide Theile längst so viel begriffen haben, daß so wie jetzt die Sachen liegen, es keinem mehr gelingen wird, den andern zu sich herüberzuziehen, sondern daß, wenn eine Wiedervereinigung möglich sein soll, diese nur in einem dritten Standpunkt über den streitenden Parteien gefunden werden kann. Diesem höheren vereinigenden Standpunkt aber kann das deutsche Volk nicht anders entgegengehoben werden, als indem es in das Innere der Religion eingeführt und von dem äußern Beiwerke, worin auch die confessionellen Unterscheidungslehren ihre Wurzeln haben, losgemacht wird. Dazu waren von katholischer Seite der Deutschkatholicismus, von protestantischer die Genossenschaft der Lichtfreunde, die sich beide bereits in freireligiösen Gemeinden zu verschmelzen anfangen, beachtenswerthe praktische Versuche; dazu soll das vorliegende Werk von wissenschaftlicher Seite her einen Beitrag geben.

In dieser Hinsicht reicht es dem französischen von Renan über den Rhein hinüber die Hand. Man mag an diesem schnell berühmt gewordenen Buche aussetzen so viel man will: ein Buch, das, kaum hervorgetreten, bereits von ich weiß nicht wie viel Bischöfen und von der römischen Curie selbst verdammt worden ist, muß nothwendig ein Buch von Verdienst sein. Es hat seine Fehler, aber nur Einen Grundfehler; und von diesem gebe ich die Hoffnung nicht auf, daß der geistvolle Verfasser ihn noch erkennen und darnach seine Arbeit verbessern werde. Was uns außerdem als Fehler erscheinen mag, sind zum Theil Eigenschaften,

die dem Buch in seiner Heimath als Vorzüge angerechnet werden und seiner Wirksamkeit Vorschub thun; wie umgekehrt Manches, wodurch der Verfasser des gegenwärtigen Werkes die Zufriedenheit seiner Landsleute zu verdienen hofft, jenseits des Rheins mißfallen oder doch langweilen würde. Ich habe das Leben Jesu von Renan, das erschien wie das meinige nahezu vollendet war, als ein Zeichen des allerwärts sich regenden gleichen Bedürfnisses mit Freude begrüßt und bei näherer Ansicht mit Achtung aufgenommen; von meinem Wege abbringen konnte es mich nicht; aber ein Buch für Deutsche geschrieben zu haben in dem vollen Sinne, wie er eines für Franzosen geschrieben hat, ist Alles was ich wünsche.

Heilbronn, im Januar 1864.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Einleitung.

1. Gedanke eines Lebens Jesu 3

I. Die verschiedenen Bearbeitungen des Lebens Jesu.

2. Heß 7
3. Herder 10
4. Paulus 13
5. Schleiermacher 18
6. Hase 20
7. Meine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu 29
8. Reaction und Vermittlung: Neander, Ebrard, Weiße, Ewald. Neue Ansätze: Keim, Renan 31

II. Die Evangelien als Quellen des Lebens Jesu.

A. Die äußeren Zeugnisse über den Ursprung und das Alter der Evangelien.

9. Allgemeine Vorbemerkungen 41
10. Die ältesten Zeugnisse für die drei ersten Evangelien 47
11. Fernere Zeugnisse für die drei ersten Evangelien 54
12. Die Zeugnisse für das johanneische Evangelium 62
13. Anerkennung und Verwerfung des johanneischen Evangeliums 69

B. Die Evangelien nach ihrer inneren Beschaffenheit und ihrem Verhältniß unter einander.

14. Verschiedene Hypothesen über das Verhältniß der drei ersten Evangelien. Lessing, Eichhorn, Hug, Griesbach, Gieseler, Schleiermacher. 80
15. Das johanneische Evangelium. Bretschneider, Schleiermacher 90
16. Weitere Verhandlungen über die drei ersten Evangelien und ihr Verhältniß zum vierten. Schulz, Sieffert, Schneckenburger; meine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu . 94
17. Versuche, im vierten Evangelium einen apostolischen und einen unapostolischen Bestandtheil zu unterscheiden. Weiße, Schweizer, Renan 98
18. Baur's Untersuchungen über das johanneische Evangelium, deren Fortsetzung und Bestreitung 107
19. Rückblick auf die drei ersten Evangelien. Matthäus 114
20. Das Lucas-Evangelium 119
21. Das Marcus-Evangelium 127
22. Vergleichende Würdigung der vier Evangelien. 137

Digitized by Google

Seite

III. Etliche Vorbegriffe zu der folgenden Unterſuchung.

23. Rückblick 145
24. Der Wunderbegriff 146
25. Der Begriff des Mythus 150
26. Plan des Werkes 159

Erſtes Buch.

Das Leben Jeſu im geſchichtlichen Umriß.

27. Vorbereitung 165
28. Der Entwicklungsgang des Judenthums 168
29. Der Entwicklungsgang der griechiſch-römiſchen Bildung 179
30. Der Täufer 187
31. Jeſus. Seine Herkunft 191
32. Die Bildung Jeſu. Sein Verhältniß zum Täufer Johannes 194
33. Das religiöſe Bewußtſein Jeſu. Unmöglichkeit, es aus dem vierten Evangelium zu ermitteln 198
34. Das religiöſe Bewußtſein Jeſu nach den drei erſten Evangelien 204
35. Das Verhältniß Jeſu zum moſaiſchen Geſetz 209
36. Die Stellung Jeſu zu den Nichtiſraeliten 217
37. Jeſu Verhältniß zur Meſſiasidee 222
38. Der lehrende und der leidende Meſſias 230
39. Die meſſianiſche Wiederkunft 236
40. Schauplatz und Dauer der öffentlichen Thätigkeit Jeſu 243
41. Die Lehrart Jeſu 252
42. Die Wunder Jeſu 262
43. Die Jünger Jeſu 269
44. Die Reiſe nach Jeruſalem 277
45. Letzte Mahlzeit, Gefangennehmung und Hinrichtung Jeſu 281
46. Die Auferſtehung. Das Ungenügende der evangeliſchen Berichte 287
47. Die Auferſtehung Jeſu keine natürliche Wiederbelebung 295
48. Die Chriſtuserſcheinung des Apoſtels Paulus 299
49. Rückblick auf den Urſprung des Glaubens an die Auferſtehung Jeſu 304
50. Zeit und Ort der apoſtoliſchen Chriſtusviſionen 310

Zweites Buch.

Die mythiſche Geſchichte Jeſu in ihrer Entſtehung und Ausbildung.

51. Anordnung 321

Erſtes Kapitel.

Die mythiſche Vorgeſchichte Jeſu.

52. Eintheilung 323

Erſte Mythengruppe. Jeſus der Davidsſohn.

I. Jeſus, der Meſſias, ſtammt aus David's Geſchlecht. Die beiden Geſchlechtsregiſter.

53. 324
54. 330

II. Jeſus als der Meſſias iſt geboren in David's Stadt.

55. 333

III. Jeſus, der Meſſias, iſt gleich David durch einen prophetiſchen Mann zu ſeinem Amte eingeweiht.

56. 340

Seite

Zweite Mythengruppe. Jesus der Gottessohn.

I. Jesus ist ohne männliches Zuthun durch den heiligen Geist in Maria erzeugt.

57. 347

58. Zugabe: Verkündigung und Geburt des Vorläufers 352
59. Geburt Jesu 356

II. Jesus das fleischgewordene göttliche Schöpferwort.

60. 358
61. 366

Dritte Mythengruppe. Jesus der andere Moses.

I. Lebensgefahr und Lebensrettung aus Anlaß des Messiassterns.

62. 368
63. 375

Seitenstück: Die Darstellung Jesu im Tempel.

64. 381

II. Jesus, wie Moses und Samuel, früh seiner höheren Bestimmung zugewendet.

65. 387

III. Der Messias Jesus besteht die Versuchung, der das Volk in der Wüste unter Mose's Anführung erlegen war.

66. 391

Zweites Kapitel.

Die mythische Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu.

67. Uebersicht 402

Erste Mythengruppe. Jesus und sein Vorläufer.

68. 403

Zweite Mythengruppe. Jesus und seine Jünger.

69. 409
70. 417

Dritte Mythengruppe. Jesus als Wunderthäter.

71. Heilungswunder. Blindenheilungen 425
72. Heilungen von Gelähmten 432
73. Heilungen von Aussätzigen, Tauben und Stummen 441
74. Heilungen von Besessenen 446
75. Unwillkürliche Heilungen und Heilungen in die Ferne 455
76. Todtenerweckungen 463
77. Die Auferweckung des Lazarus 470
78. Secaneldoten 486
79. Die wunderbare Speisung 496
80. Die Weinbescheerung 506
81. Die Verfluchung des Feigenbaums 513

Vierte Mythengruppe. Die Verklärung und der Einzug Jesu in Jerusalem.

82. Die Verklärung 516
83. Der Einzug Jesu in Jerusalem 522

Seite

Drittes Kapitel

Die mythiſche Geſchichte des Leidens, Todes und der Auferſtehung Jeſu.

Erſte Mythengruppe. Das bethaniſche Mahl und das Paſſahmahl.

84. Das bethaniſche Mahl und die Salbung 527
85. Das Paſſahmahl und die Abendmahlseinſetzung 533
86. Die Fußwaſchung 542

Zweite Mythengruppe. Der Seelenkampf und die Gefangennehmung Jeſu.

87. Der Seelenkampf in Gethſemane. Stellung des vierten Evangeliſten zu dieſer Geſchichte 547
88. Gefangennehmung Jeſu 555

Dritte Mythengruppe. Verhör und Verurtheilung Jeſu.

89. Das Verhör vor dem Hohenprieſter und die Verläugnung des Petrus 559
90. Der Tod des Verräthers 563
91. Das Verhör vor Pilatus und das vor Herodes 568

Vierte Mythengruppe. Kreuzigung, Tod und Begräbniß Jeſu.

92. Die Kreuzigung 575
93. Die Kreuzesworte 583
94. Die Wunder beim Tode Jeſu 587
95. Der Lanzenſtich in die Seite Jeſu 591
96. Begräbniß Jeſu 596

Fünfte Mythengruppe. Auferſtehung und Himmelfahrt Jeſu.

97. Die Auferſtehungsberichte 601
98. Die Himmelfahrt 612

Schlußbetrachtung.

99. 621
100. 634

Einleitung.

Digitized by Google

1.

Gedanke eines Lebens Jesu.

Der Ausdruck: Leben Jesu, und so oder ähnlich betitelte Schriften kommen zwar schon in älteren Zeiten vor; dennoch ist das, was wir jetzt unter einem Leben Jesu verstehen, ein durchaus moderner Begriff.

Die Kirche, protestantische wie katholische, hatte nur die beiden Lehren von der Person und von dem Werke oder Geschäfte Christi: davon setzte die erstere aus einander, was Christus sei und gewesen sei, um dasjenige thun zu können, dessen die gefallene Menschheit zu ihrer Wiederherstellung bedurfte, nämlich der menschgewordene Sohn Gottes; die andere entwickelte, was er in dieser gottmenschlichen Persönlichkeit für uns gethan habe und noch thue. Dieses Thun, soweit es der Vergangenheit und seinem irdischen Wandel angehörte, war zwar ein Stück von seinem Leben, oder, wenn man will, war sein ganzes irdisches Leben ein gottmenschliches, erlösendes Thun gewesen; aber eben wenn es so gefaßt und dargestellt wurde, war es unter einen ganz andern Gesichtspunkt gebracht, als derjenige ist, aus dem man sonst menschliches Leben zum Behufe biographischer Darstellung zu betrachten pflegt. So wurde es aber gefaßt, so lange die Kirchenlehre in unbedingter Geltung stand; die Schriften über das Leben des Erlösers waren nur Zusammenstellungen und Umschreibungen der evangelischen Geschichte vom Standpunkte des kirchlichen Dogma aus, und nicht das, was wir uns jetzt unter einem Leben oder einer Geschichte Jesu denken.

Den Helden einer Biographie pflegen wir vor Allem als einen vollen und ganzen Menschen zu betrachten. Eine Persönlichkeit, die nach einer Seite wohl ein Mensch, nach der andern aber ein höheres Wesen, ein Götter- oder Gottessohn, wohl von einer menschlichen Mutter geboren, aber von keinem menschlichen Vater gezeugt wäre, ein solches Subject werden wir der Fabel und Dichtkunst überlassen, aber nie daran denken, es im Ernste zum

Gegenstand einer geschichtlichen Darstellung zu machen. Als Mensch im vollen Sinne ist uns der Held einer Biographie ferner ein natürlich-geistiges Wesen, ein Ich, dessen sinnliche Triebe sich der Vernunft, dessen selbstische Zwecke sich dem allgemeinen Sittengesetze wohl frei unterordnen mögen, aber nicht vermöge der Vereinigung einer göttlichen Persönlichkeit mit der menschlichen schon zum voraus unterworfen sind. Daher ist uns Schwanken und Fehlen, Kampf zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen selbstischen und allgemeinen Zwecken ein wesentlicher Bestandtheil jedes menschlichen Lebens, und wenn wir auch von solcher Störung durch Kampf und Schwanken verschiedene Grade, vom wildesten Sturme bis zur unmerklichsten Trübung, kennen, so ist uns doch die völlige Ausschließung derselben, wie sie in der kirchlichen Lehre von der Sündlosigkeit Jesu liegt, der Tod aller wahren Menschlichkeit.

Das Individuum ferner, selbst das höchstbegabte, das wir uns insofern wohl als Kind der Menschheit und seinen Lebenskeim aus den innersten Tiefen der menschlichen Natur entsprungen vorstellen mögen, ist doch allemal zugleich bedingt durch die engeren Kreise, innerhalb deren es ins Dasein tritt, es ist Kind seiner Familie, seines Volks und seiner Zeit; sein Geist, so selbstthätig wir ihn auch denken mögen, wird doch genährt durch die Bildungsmittel, die ihm jene darbieten, beschränkt durch die Bildungsstufe, worauf sie stehen; seine Zwecke bestimmen sich nach den Zuständen, die es um sich her antrifft, und erleiden von diesen nicht blos in der Ausführung mancherlei Hemmung, sondern auch in sich selbst durch reifere Erfahrung manche Um- und Weiterbildung. Dagegen bringt nach kirchlicher Vorstellung Christus als der durch den heiligen Geist erzeugte Sohn Gottes oder das fleischgewordene göttliche Schöpferwort nicht blos eine so absolute Begabung mit, daß er von Hause aus über jede Beschränkung durch Familien- und Volksgeist hinaus ist und von keinem menschlichen Lehrer zu lernen braucht, sondern auch seine Zwecke, oder vielmehr den Einen Zweck, zu dessen Vollführung er in die Welt gesandt ist, bringt er fertig vom Himmel mit, hält ihn von jedem bestimmenden Einfluß der Wirklichkeit, der ja von Ewigkeit her schon in Rechnung genommen ist, unabhängig fest, und führt ihn rein und ohne Rest durch, zumal er auch in Betreff der Mittel durch keinen Widerstand von Seiten der Naturgesetze beschränkt ist.

Diese Beschränkung ist nun aber vollends dasjenige, was sich für uns bei jeder Lebensgeschichte von selbst versteht. Ihr Held ist uns allemal ein endliches Wesen, dessen Kraft eine Schranke an anderen Kräften außer ihm hat, dessen Wirken an die Gesetze natürlichen Wirkens gebunden ist. Einzig mit diesem Wechselspiel endlicher Kräfte hat es die Geschichte zu thun; ihr Grundgesetz ist das der Causalität, kraft dessen von jeder erscheinenden Wirkung eine in dem Zusammenhang der natürlichen Kräfte begriffene Ursache vorausgesetzt und gesucht wird; das Eingreifen einer in diesen Complex nicht

gehörigen übernatürlichen Ursache würde den Zusammenhang des Geschehens zerreißen und jede Geschichte unmöglich machen.

In allen diesen Hinsichten steht die kirchliche Vorstellung von Christus mit dem Begriff der Geschichte überhaupt, wie der Biographie im besonderen, im Widerspruch. Will man den kirchlichen Christus unter den biographischen Gesichtspunkt stellen, sein Leben in die Form einer Lebensbeschreibung bringen, so ergibt sich unvermeidlich, daß Form und Inhalt nicht zu einander passen. Der kirchliche Christus ist kein Gegenstand für eine Biographie, und diese ist nicht die Art, wie das Wirken des kirchlichen Christus dargestellt sein will. Der Begriff: Leben Jesu, ist nicht blos ein moderner, sondern ein sich selbst widersprechender Begriff. Seine beiden Seiten, die kirchliche Vorstellung von Christus und der geschichtlich-biographische Pragmatismus, hatten sich jede für sich längst ausgebildet, nur die Anwendung des letzteren auf die erstere ist ein Werk der neueren Zeit, des achtzehnten Jahrhunderts, aber ein Werk, in dem sich der innere Widerspruch, der von einer solchen Uebergangsperiode untrennbar ist, deutlich zu erkennen gibt. Man möchte den kirchlichen Christus festhalten, aber man kann sich ihn nicht mehr aneignen, außer in der Form eines wahrhaften Menschenlebens: und so treten die beiden Seiten, die in dem kirchlichen Begriff von der Person Christi gewaltsam vereinigt waren, das Göttliche und das Menschliche, bei dem Versuch, sein Leben geschichtlich darzustellen, als Gegenstand und Behandlung, als Form und Inhalt, in einen Zersetzungsproceß ein.

Insofern ist der Begriff eines Lebens oder einer Biographie Jesu ein verhängnißvoller Begriff. Er enthält den ganzen Entwicklungsgang der neueren Theologie wie im Keim in sich. Und auch das negative Ergebniß dieser Entwicklung ist in dem Widerspruch seiner beiden Seiten vorausverkündigt. Der Gedanke eines Lebens Jesu ist die Schlinge, in welche die Theologie unserer Zeit fallen und in der sie zu Falle kommen mußte. Sobald man mit der biographischen Behandlung Ernst machte, war es um den kirchlichen Christus geschehen: wollte man umgekehrt diesen festhalten, so mußte man auf die biographische Behandlung verzichten. Aber das war schon nicht mehr möglich. Galt es den Alten für menschenwürdig, nichts Menschliches sich fremd zu achten, so war es die Losung der neueren Zeit, Alles als fremd abzulehnen, was nicht menschlich und natürlich war. Sollte Christus überhaupt für diese Zeit noch eine Bedeutung haben, so mußte er ein solcher gewesen sein, der sich biographisch fassen ließ; es mußte mithin der Versuch gemacht werden, sein Leben auf denselben Fuß, nach demselben Pragmatismus, wie das anderer großen Menschen, zu behandeln.

Welche Gefahr unter solcher Behandlung deren Gegenstand, der kirchliche Christus, lief, das ahnte man von Anfang nicht. Man meinte, es handle sich nur um etliche Concessionen in Nebendingen, durch welche der Hauptsache nichts vergeben werde. Man getröstete sich weiterhin, daß im

ſchlimmſten Falle mit dem Chriſtus der orthodoxen Kirchenlehre der neuteſtamentliche Chriſtus noch nicht zu Grunde gehe. Denn man ſchmeichelte ſich einen Augenblick mit der Meinung, daß, recht verſtanden, der neuteſtamentliche Chriſtus ſelbſt ſchon ein ganz natürlicher und menſchlicher ſei. Wenn er es aber nicht war, wenn er mit dem kirchlichen zwar nicht durchaus, doch in der Uebermenſchlichkeit ſeines Weſens und Wirkens zuſammenfiel? Das Neue Teſtament iſt die Quelle, die einzige Quelle, aus der wir von Jeſu Genaueres wiſſen. Stellt es ihn nun ſo dar, wie er biographiſch nicht zu begreifen iſt, und muß er doch biographiſch begriffen werden, wenn er Menſch für Menſchen geweſen ſein ſoll, ſo muß die neuteſtamentliche Darſtellung ſelbſt geprüft, an den Maßſtab ſonſtiger menſchlicher Lebensnachrichten gehalten werden. So nothwendig die dogmatiſche Behandlung des Lebens Jeſu in die pragmatiſche überging, ebenſo nothwendig muß die pragmatiſche zur kritiſchen werden. Erſt wenn dieſe ihr Geſchäft vollzogen, die evangeliſchen Nachrichten nach ihrer Glaubwürdigkeit geſichtet hat, kann an eine pragmatiſche Darſtellung im wahren Sinne gedacht werden, die aber, je weniger von dem evangeliſchen Material in jener Sichtung probehaltig gefunden worden iſt, um ſo mehr mit ſchwankenden Umriſſen ſich wird begnügen müſſen.

I. Die verschiedenen Bearbeitungen des Lebens Jesu.

2.

Heß.

Die verschiedenen Bearbeitungen, die seit nunmehr hundert Jahren das Leben Jesu nach einander erfahren hat, bilden eine Reihe von Versuchen, die beiden sich widerstrebenden Seiten dieses Begriffes in Uebereinstimmung zu bringen, die aber, einer immer unglücklicher als der andere, zuletzt die Einsicht in die Unmöglichkeit einer solchen Ausgleichung, mithin in die Nothwendigkeit einer Kritik der Berichte, zum Ergebniß gehabt haben. Es kann hier nicht die Meinung sein, diesem Entwicklungsproceß, der aber in der That, wie schon gesagt, vielmehr ein Zersetzungsproceß ist, Schritt für Schritt nachzugehen; aber seine Hauptstadien, wie sie durch einzelne hervorragende Werke bezeichnet sind, sollen um so mehr bemerklich gemacht werden, je mehr dieß dazu dienen wird, ein Unternehmen, wie meine frühere kritische und meine jetzige kritisch-pragmatische Bearbeitung des Lebens Jesu in seiner Nothwendigkeit erscheinen zu lassen.

Einer der ersten und, wenn man nach dem Beifall und der Geltung urtheilen darf, die er bald und für lange Zeit gewann, auch glücklichsten Versuche, die evangelische Geschichte unter den neuen biographischen Gesichtspunkt zu stellen, war des Zürichers J. J. Heß „Lebensgeschichte Jesu", die, seit 1768 bis in dieses Jahrhundert herein in einer Reihe von Auflagen erschienen, das Lieblingsbuch unserer Väter war. Heß stand noch in dem guten Glauben, daß durch ein wenig Nachgiebigkeit von Seiten der kirchlichen Vorstellung sich die in den Evangelien enthaltene Geschichte Jesu mit den Anforderungen des biographischen Pragmatismus in den schönsten Einklang bringen lasse. Der Standpunkt seines Werkes war im Wesentlichen noch der des kirchlichen Supranaturalismus: das Göttliche in der evangelischen Geschichte wird in seinem vollen Umfange anerkannt, der Eintritt Jesu in das menschliche Dasein, wie sein Austritt aus demselben, als übernatürlicher, sein Wesen als ein übermenschliches betrachtet, an seinen Wunderthaten nichts

gekürzt. Aber indem Heß, wie er in der Vorrede erklärt, die Geschichte Christi nicht blos zur religiösen Erbauung zurichten oder antiquarisch erläutern, sondern pragmatisch als die lehrreichste und interessanteste Geschichte bearbeiten will, glaubt er, Christum, seiner eigentlich göttlichen Eigenschaften unbeschadet, doch vornehmlich als Menschen, seine Geschichte als einen Zusammenhang solcher Begebenheiten fassen zu müssen, die sich aus natürlichen und moralischen Ursachen erklären lassen. Eine solche Betrachtungsweise sei selbst bei seinen Wundern nicht ausgeschlossen: auch bei ihnen kommen, neben den übernatürlichen Ursachen, aus denen sie herrührten, zugleich die moralischen Gründe in Betracht, aus welchen sie geschahen; ihr Werth bestehe nicht blos darin, daß sie außerordentlich und unerklärlich, sondern ebenso sehr auch darin, daß sie gut, gottgeziemend, Handlungen der Menschenfreundlichkeit und Wohlthätigkeit gewesen seien.

Auch das zeigt uns den Geist jener Zeit, die zugleich die des ersten Aufkeimens unserer schönen Literatur war, daß neben der moralischen Gotteswürdigkeit auf die Schönheit der evangelischen Geschichte, ihre Wirkung auf das ästhetische Gefühl, hingewiesen wird. So stehen für Heß die Wunder der Kindheit Jesu zwar gleich denen seines öffentlichen Lebens geschichtlich vollkommen fest, doch erinnert er nicht blos in Betreff der Geburt Jesu aus einer reinen Jungfrau, eine solche Einführung des Sohnes Gottes in die Welt würde, wenn sie auch nicht streng bewiesene Geschichte wäre, doch immer das Würdigste sein, was sich über sein Menschwerden denken ließe; sondern auch über die Engel- und Hirtenscenen bei Bethlehem urtheilt er, wer mit gesundem Verstand und zugleich mit Geschmack die evangelische Geschichte lese, der werde diese Bekanntmachung der Geburt des Messias an die Hirten ausnehmend schicklich und voll unvergleichlicher Anmuth finden.

Eine gewisse Kritik der evangelischen Quellen ist auch auf dem gläubigsten Standpunkt deßwegen nicht zu umgehen, weil wir über das Leben Jesu vier Berichte haben, die theils das Gleiche, doch nicht selten mit verschiedenen Umständen und in verschiedener Ordnung, erzählen; theils haben aber auch die einzelnen wieder Manches für sich, und zwar so, daß, was der eine gibt, zuweilen mit dem, was der andere berichtet, unvereinbar scheint. Hier hält sich nun zwar Heß begreiflich so conservativ wie möglich, schiebt in der Kindheitsgeschichte die sich ausschließenden Berichte des Matthäus und Lucas friedlich in einander, unterscheidet den Königischen zu Kapernaum bei Johannes von dem Hauptmann von Kapernaum bei Matthäus, und ebenso die Mahlzeit am Abend vor dem Passah, bei der Jesus die Fußwaschung vornahm, von der am Passahabend, wo er das Abendmahl einsetzte; aber zwei Tempelreinigungen anzunehmen, obwohl Johannes die seinige in den ersten, die übrigen Evangelisten die ihrige in den letzten (bei ihnen freilich auch einzigen) jerusalemischen Aufenthalt Jesu verlegen, dazu kann sich Heß nicht verstehen, sondern hier läßt er unbefangen den Apostel

Johannes gegen den Apostel Matthäus (denn an der Aechtheit der nach ihnen benannten Evangelien kommt ihm natürlich noch kein Zweifel) Unrecht haben.

Doch so fest auch das Wunderbare im Leben Jesu für Heß noch steht, so wird doch, wenn auch nur am äußersten Rande, hie und da eine Stelle bemerklich, wo sein Glaube rationalistisch angefressen ist. Den Stern der Weisen nennt er lieber, wie er sagt, mit unbestimmterem Ausdruck ein Meteor; es ist ihm aber nicht sowohl um den unbestimmteren, als vielmehr um einen Ausdruck zu thun, der durch die niedrigere Region, die er der Erscheinung anweist, das wegzeigende Voranziehen und Stehenbleiben über einem Hause, das die evangelische Erzählung derselben zuschreibt, eher denkbar macht. Ganz besonders aber ist die Lehre vom Teufel und den Dämonen der Punkt, wo auch Heßens Supranaturalismus dem Andrang der Aufklärung nicht hat widerstehen können. In der Versuchungsgeschichte spricht er[1]) von vorne herein nur von dem Versucher oder Verführer, und läßt es dahingestellt, wie man sich seine Person und Erscheinungsart denken möge; bis er bei dem zweiten Versuchungsact auf einmal mit der Bezeichnung desselben als Satan hervortritt. Da er jedoch dem Versucher die Absicht zuschreibt, dahinter zu kommen, ob Jesus in der That der Sohn Gottes sei, wofür er bei der Taufe erklärt worden — was der Satan nach biblischer Lehre wissen mußte, und nur ein menschlicher Widersacher, wie etwa ein Pharisäer, bezweifeln konnte —, so sieht man, wie sich Heß in diesem Stück unwillkürlich zur natürlichen Erklärung hingezogen fand.

Diesem Zuge hat er sich in Betreff der Besessenen in der evangelischen Geschichte vollends ganz hingegeben. Er lasse die Ursache ihres Zustandes unentschieden, sagt er, und beschreibe desto sorgfältiger die Wirkungen. Ob man jene Ursache für eine natürliche halten könne, oder dem Einfluß eines Dämon zuschreiben müsse, scheint ihm keine so wichtige Frage zu sein, weil ihre Beantwortung auf die Größe des Wunders keinen Einfluß habe, und weil auch die Evangelisten kein Vorwurf treffe, wenn sie, welche Geschichtschreiber, keine Naturforscher waren, diese Erscheinungen aus der herrschenden Volksmeinung heraus darstellen. So spricht Heß von den Besessenen immer nur als von Solchen, deren Krankheit man dem Einfluß böser Geister zuschrieb; von dem Uebel der Maria Magdalena, aus der nach den Evangelien sieben Dämonen gefahren waren, urtheilt er, wir können uns davon keinen deutlichen Begriff machen, vielleicht sei es ein Zusammenfluß mehrerer solcher Krankheiten gewesen, deren jede man um gewisser Eigenschaften willen von der Einwirkung eines bösen Geistes herzuleiten pflegte. Gewiß ist das Hereinwirken böser Geister in das Menschenleben mit dem Zusammenhang natürlicher Ursachen und Wirkungen, wie ihn die pragmatische Geschicht-

1) In der Ausgabe: Tübingen 1779.

ſchreibung und Biographie vorausſetzt, unvereinbar: ob aber mit dem Gegenſatz und Kampf gegen den Satan und ſein Reich nicht ein weſentliches Attribut des neuteſtamentlichen wie des kirchlichen Chriſtus dahinfalle, über dieſe Frage ging jene Zeit des erſt keimenden Zweifels noch arglos hin. Ebenſo wenig iſt allerdings in einer Biographie mit einem Helden anzufangen, deſſen Bewußtſein in eine vorweltliche himmliſche Exiſtenz hinüberreicht; die derartigen Ausſprüche des johanneiſchen Jeſus läßt daher Heß zwar in ſeinen Paraphraſen unangetaſtet, doch wo er für ſich ſelbſt ſpricht, wendet er die andere Seite, die nachmalige Erhöhung Jeſu um ſeiner auf Erden bewieſenen Tugend willen, faſt ſocinianiſch hervor: zum deutlichen Beweiſe, daß hier eine Richtung angeſetzt hatte, die nothwendig weiter ſchreiten, und zuletzt das ganze Leben Jeſu in den Kreis der rationellen Betrachtung ziehen mußte.

3.

Herder.

Eine gute Strecke weiter vorwärts in dieſem Entwicklungsproceſſe ſtehen die Herder'ſchen Schriften: „Vom Erlöſer der Menſchen nach unſeren drei erſten Evangelien" (1796), und „Vom Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannes Evangelium" (1797). Nicht umſonſt war der gewaltige Angriff auf Bibel und Chriſtenthum in den ſogenannten Wolfenbüttelſchen Fragmenten, nicht umſonſt die Leſſing'ſchen Abhandlungen darüber, die den ganzen Streit auf einen höheren Boden erhoben, vorangegangen. Ein Geiſt wie Herder ſah leicht, daß ſich auf den bisherigen Fuß die Wahrheit der evangeliſchen Geſchichte, die höhere Würde Jeſu, nicht vertheidigen ließ. Aber wirklich einen neuen Standpunkt zu erringen, dazu war Herder's Beſchäftigung mit dieſen Gegenſtänden zu flüchtig, in ſeinem Geiſte das Bedürfniß des ſcharfen Unterſcheidens von der Luſt des Zuſammenſchauens zu ſehr überwogen; er behagte ſich in einem Helldunkel, das mit den Keimen künftiger Erkenntniſſe ſchwanger ging, die aber zu ſichten und an's Licht zu fördern, Nachkommenden überlaſſen blieb.

Hatte ſchon Heß nur für einen Theil der Lehre Jeſu den Beweis durch Wunder für nöthig gehalten, ſofern das, was aus der bloßen Vernunft erkennbar ſei, wie unſere Verpflichtung zur Tugend und deren beglückende Folgen, ſeine Beglaubigung in ſich ſelber trage, wogegen die Nachrichten von gewiſſen übernatürlichen Veranſtaltungen Gottes zu unſerem Heile auch einer übernatürlichen Beſtätigung bedürfen: ſo war für Herder an der Lehre und dem Leben Jeſu jenes Vernünftige und Sittliche das einzig Weſentliche; er war ihm der Gottmenſch, ſofern er im vollen und ſchönſten Sinne Menſch war; ſein Thun und Leiden ein erlöſendes, weil

er sein Leben gering achtete in dem Bemühen, Humanität in der Menschheit zu pflanzen und dauernd zu machen. Nur dieß, was die Lehre, den Charakter und das Wirken Jesu zum Besten der Menschheit betrifft, ist für Herder in den Evangelien das Evangelium selbst; die Wunder in der Geschichte Jesu waren zwar für die damalige Zeit und für die wundersüchtige jüdische Menge Beförderungsmittel seines Rufs und Ansehens, dienten wohl auch zur Ermuthigung für ihn selbst, und gehören in sofern der Geschichte an; aber damit haben sie ihren Zweck auch vollständig erreicht, uns gehen sie nichts weiter an, wir können sie nicht mehr prüfen, und laden uns nur eine Last auf, wenn wir aus ihnen Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion machen wollen. So wahr diese Wunder sein mögen, sagt Herder ganz nach Lessing, so gewiß sind sie für uns nur erzählte Wunder; vollends sie in unsern philosophischen Lehrbegriff einzupassen, sie aus unsern Meinungen zu erklären, ihnen sogar physikalische Hypothesen zu Grunde zu legen, ist eine ganz unnöthige Mühe, zumal wir mit den damaligen Zeiten sogar im Begriff eines Wunders nicht einig sind. Wir müssen uns ja erst künstlich in die Vorstellungsart Anderer, der Zeitgenossen Jesu, versetzen, unter denen er eben mit Ausrottung solcher Vorurtheile das höhere Reich einer reineren Cultur gründen wollte. Sie sind zu entschuldigen, wenn sie, tief in jüdischen Vorurtheilen steckend, solche äußere Stützen ihres Glaubens an Jesum bedurften; uns, die wir von dem höheren Standpunkt aus, den wir ihm verdanken, sein Werk übersehen können, ist es nicht zu verzeihen, wenn wir außer den sittlichen Wirkungen des Christenthums noch weitere Zeugnisse für seine Göttlichkeit verlangen. Muß, fragt Herder, vor zweitausend Jahren Feuer vom Himmel gefallen sein, damit wir jetzt die helle Sonne sehen? Müssen zu eben der Zeit die Gesetze der Natur innegehalten haben, wenn wir jetzt von der inneren Nothwendigkeit, Wahrheit und Schönheit des moralischen Reichs Christi überzeugt werden sollen? Lasset uns Gott danken, daß dieses Reich da ist, und statt jener Wunder dessen innere Natur kennen lernen; diese muß sich selbst beweisen, oder alle eingetroffenen Weissagungen alter Propheten, alle ehemals geschehenen Wunder sind für uns ungesagt, ungeschehen, vergeblich.

Fragt man nun weiter, wie denn diesennach Herder über die einzelnen evangelischen Wundergeschichten geurtheilt habe, so sieht man sich nach bestimmten Aeußerungen hierüber vergebens um; nur an wenigen Stellen läßt sich seine wahre Meinung errathen. Von Jesu Verfahren mit den Besessenen, insbesondere mit dem, dessen Dämonenlegion um die Erlaubniß nachsuchte, in die Schweineheerde zu fahren, sagt Herder, Jesus habe, um den Narren zurechtzubringen, mit ihm nach seiner Weise gesprochen; die Verklärung Jesu ist ihm eine Vision der Jünger in dem aufgeregten Seelenzustande vor der letzten Entscheidung; das Wunder bei der Taufe Jesu eine natürliche äußere Erscheinung, ein sanft niederschwebender Glanz aus sich

trennenden Wolken und ein leiſe nachhallender Donner, worin Jeſus, wie der Täufer, eine göttliche Genehmigung ſeines Vorhabens zu erkennen glaubte.

Iſt hier die natürliche Wundererklärung angedeutet, ſo ſcheint anderwärts Herder auf eine ſymboliſche zu zielen. Jeſus that Wunder, ſagt er; er, der über die Schwachheiten ſeiner Zeit ſo hoch hinweg war, bequemte ſich dieſer Schwachheit derſelben; aber er that die edelſten Wunder, er half der kranken, verirrten, wahnſinnigen Menſchheit zurecht, ſo daß alle dieſe leiblichen Wohlthaten Abbildungen ſeiner Gemüthsart, ſeines höheren und fortwährenden Zweckes ſein konnten. In dieſes Licht finden ſich nach Herder's feiner Beobachtung die Wunder Jeſu beſonders bei Johannes gerückt: ſie ſtehen gleichſam nicht ihrer ſelbſt wegen, ſondern als Sinnbilder des fortwährenden Wunders da, kraft deſſen ſein Weltheiland auf das Menſchengeſchlecht ſtets gegenwärtig einwirkt. So iſt das Wunder zu Kana das Sinnbild der höheren, kräftigeren Wirkſamkeit, durch welche ſich Jeſus von dem Täufer unterſchied: wie reinigendes Waſſer und erfreuender Wein, ſo verhalten ſich die Gaben und das Amt der beiden Propheten zu einander. Auch die Auferweckung des Lazarus berichtet nach Herder's Urtheil Johannes ſo ausführlich weniger um ihres Wunderwerthes willen, als, neben ihrer Wichtigkeit für die Entſcheidung des Schickſals Jeſu, deßwegen, weil ſie die Wahrheit: Chriſtus die Auferſtehung und das Leben, zur Anſchauung bringt und die Geſchichte der eigenen Wiederbelebung Jeſu vorbereitet. Daß es auf dieſem Standpunkte, auf welchem die Wunder Jeſu bei Johannes ſymboliſche Anſpielungen und Figurationen heißen, nur noch eines leichten Stoßes bedurfte, um das Geſchichtliche des vierten Evangeliums vollends umzuwerfen, und insbeſondere die Wundererzählungen deſſelben als ſinnvolle Dichtungen erſcheinen zu laſſen, erhellt von ſelbſt; aber Herder führt dieſen Stoß nicht und kann ihn nicht führen, weil ihn einerſeits die Vorſtellung von dem apoſtoliſchen Urſprung gerade des johanneiſchen Evangeliums noch bindet, andererſeits die natürliche Wundererklärung ihm einen minder gefährlichen Ausweg zu bieten ſcheint.

Dieſen betritt er denn auch ſehr entſchieden in Bezug auf das Hauptwunder der evangeliſchen Geſchichte, die Auferſtehung Jeſu. Schon wenn er die Reimarus'ſche Frage, warum Jeſus nach ſeiner Wiederbelebung nicht auch ſeinen Feinden erſchienen ſei, damit beantwortet, er habe nicht zum zweitenmale ergriffen, gebunden, mißhandelt und gekreuzigt werden wollen, ſehen wir eine Vorausſetzung über den Zuſtand des Wiederbelebten durchblicken, die von der kirchlichen und auch von der Vorſtellung der Evangeliſten himmelweit verſchieden iſt. Die Annahme zwar weiſt Herder zurück, daß irgend ein menſchliches Zuthun an der Wiederbelebung Jeſu Antheil gehabt; aber großes Gewicht legt er darauf, daß dem Gekreuzigten, wie er für erwieſen annimmt, außer den Händen nicht auch die Füße angenagelt worden,

daß der Leib des Wiederbelebten wie vorher nahrungsbedürftig und betastbar, keineswegs ein Phantom gewesen sei, das durch verschlossene Thüren habe dringen können. Scheint hiemit die Auferstehung Jesu aus einem Wunder der Allmacht in ein zufälliges natürliches Ereigniß verwandelt, so erinnert Herder daran, daß in dem physisch-moralischen Reiche Gottes nichts ohne seine Allmacht geschehe; auch die Voraussetzung eines bloßen Scheintodes hindere den Glauben an die Geschichte selbst nicht, der vielmehr kühn sagen dürfe: Was kümmert's mich, wodurch ihn die Gottheit in's Leben zurückgebracht hat? Genug, er kam zurück und zeigte sich den Seinigen; die Geschichte ist treu erzählt und ist nicht Trug und Fabel. Aber was ist denn, müssen wir hier fragen, an der Auferstehung Jesu die Geschichte? Offenbar für Herder etwas ganz Anderes als für die Evangelisten; dem Interesse des geschichtlichen Pragmatismus, der kein den Zusammenhang der natürlichen Ursachen unterbrechendes Wunder duldet, ist hier ein wesentliches Stück des vorliegenden Erzählungsstoffes zum Opfer gebracht.

4.

Paulus.

Lagen in Herder's tiefem und umfassendem Geiste die Keime von zwei sehr verschiedenartigen Auffassungen des Wunderbaren im Leben Jesu, der sogenannten natürlichen und der symbolisch-mythischen, einträchtig bei einander: so wurde gemäß dem Bildungsgange der Zeit zunächst der gröbere von beiden Keimen ausgebildet. Zahlreiche Schriften in der Richtung der natürlichen Wundererklärung brachte der Ausgang des vorigen und der Anfang des jetzigen Jahrhunderts hervor; das classische Werk für dieselbe aber ist bekanntlich Dr. Paulus' „Evangeliencommentar" und das später daraus gezogene „Leben Jesu".[1])

Auch für Paulus wie für Herder ist an Jesu die sittliche Hoheit, die ächte Humanität und das Wirken für die Pflanzung derselben in der Menschheit die Hauptsache. Ein Blick in Jesu wohlwollendes heiteres Gemüth, sagt er aus Anlaß des Wunders bei der Hochzeit zu Kana, sei mehr werth und habe eine stärkere Ueberzeugungskraft, als das Erstaunen über eine vermeintliche Probe von übermenschlicher Macht über die äußere Natur. Schon Herder hatte das Wunder, sofern es mehr als das unerwartete Ergebniß eines von der Vorsehung geleiteten Zusammentreffens zufälliger Umstände sein will, und namentlich seine Beweiskraft für die Wahrheit des Christenthums, von der Hand gewiesen; in noch bestimmterer Form hat sich Paulus

1) Der Commentar erschien 1800—1804, das Leben Jesu 1828.

aus der Kantischen Philosophie und Spinoza's theologisch-politischem Tractat dieselben Grundsätze angeeignet. Daß der Geschichtsforscher keine Begebenheit glaublich finden könne, die nicht nach den Gesetzen des historischen Zusammenhanges der Dinge aus äußeren und inneren Ursachen erklärbar ist; daß es ein Irrwahn sei, Gottes Macht, Weisheit und Güte in einer Unterbrechung des Naturlaufs, statt eben in diesem selbst und seiner Gesetzmäßigkeit, erkennen zu wollen; daß aber selbst die unerklärlichste Aenderung im Naturlauf eine geistige Wahrheit weder stützen noch umstoßen, die außerordentlichste Heilung insbesondere die Gültigkeit einer Religionslehre niemals beweisen könnte: das sind Grundsätze, durch deren Anerkennung und Anwendung der Paulus'sche Commentar hoch über viele nicht blos gleichzeitige, sondern auch weit spätere Arbeiten ähnlicher Art sich stellt.

Wie wird nun aber der auf diesem Standpunkt stehende Forscher mit den Evangelien auskommen, die, wenigstens wie man sie bisher insgemein verstanden hat, gerade von der entgegengesetzten Voraussetzung aus geschrieben, voll von Uebernatürlichkeit und Wunder sind, und eben darin die sicherste Bürgschaft für die höhere Würde Jesu und die Wahrheit seiner Lehre sehen? Sie darum als unhistorische, fabelhafte Schriften zu verwerfen, geht nicht, da ihre Verfasser, der hergebrachten, auch die Schriftforschung des Rationalismus noch beherrschenden Annahme zufolge, den Thatsachen, die sie erzählen, der Zeit und den Verhältnissen nach zu nahe standen. Denn die Nachrichten des Matthäus-Evangeliums sind nach Paulus in den nächsten 10—12 Jahren nach Jesu Tode in Galiläa gesammelt; Lucas kann, als er mit dem Apostel Paulus in Jerusalem und Cäsarea war, sogar die Mutter Jesu selbst noch gesprochen und von ihr die Geschichten aus dessen Kindheit erfahren haben, die er am Anfang seines Evangeliums mittheilt; das johanneische Evangelium aber ist, wenn auch nicht von dem Apostel selbst, doch von einem Schüler desselben nach den Erzählungen und wohl auch Aufzeichnungen seines Lehrers verfaßt. Hat es mit dieser Ansicht von dem Ursprung der Evangelien seine Richtigkeit, so muß es wohl auch mit ihren Erzählungen seine Richtigkeit haben; andererseits, wenn die Ansicht des Kritikers von der Unzuläßigkeit des Wunders richtig ist, so kann es mit dem Wunderbaren in ihren Erzählungen nicht richtig sein. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen?

In manchen ihrer Berichte, antwortet Paulus zunächst, in denen man bisher allgemein ein Wunder habe finden wollen, liege, unbefangen angesehen, ein solches nicht; gerade bei den unglaublichsten Wundergeschichten meint er zu finden, daß das Wunder lediglich ein exegetisches, von den Auslegern in den Text hineingetragen sei. Was können die Evangelisten dafür, wenn sie sagen, Jesus sei über dem Meer, d. h. an dem über dem Wasserspiegel erhabenen Ufer hingegangen, daß man dieß von einem Wandeln auf dem Meere selbst verstanden hat? Sie hätten sich vielleicht genauer ausdrücken

dürfen; aber was denn wahrscheinlicher sei, daß ein Schriftsteller sich ungenau ausgedrückt, oder daß eine Abweichung vom Naturlaufe stattgefunden habe? So sagen in der Geschichte von der Speisung der Fünftausend die Evangelisten kein Wort davon, wodurch es gekommen, da Jesus doch nur wenige Brode und Fische hatte, daß gleichwohl so viele Menschen satt geworden seien; herkömmlich stelle man sich zwar vor, die Speisen haben sich unter Jesu Händen vervielfältigt; das denke man aber nur hinzu, und ebenso gut habe ein Anderer das Recht, hinzuzudenken, daß durch den Vorgang Jesu veranlaßt, auch die übrigen Wohlversehenen unter der Menge ihre Vorräthe zum Gemeingut gemacht haben, und dadurch die Sättigung Aller zu Stande gekommen sei. Daß aber die letztere natürliche Erklärung des Vorgangs sogar mehr Recht habe als die andere, erhelle auch daraus, daß die Evangelisten mit keinem Worte des Erstaunens gedenken, das der Vorfall als wunderbare Vermehrung der Nahrungsmittel unter der Menge nothwendig hätte hervorrufen müssen. Ueberhaupt dürfe der Geschichtsforscher immer nur das hinzudenken, was sein Quellenschriftsteller als etwas sich von selbst Verstehendes möglicherweise habe übergehen können; von selbst aber verstehe sich nur das Natürliche, das Einwirken einer übernatürlichen Ursache müßte der Schriftsteller, wenn er es voraussetzte, ausdrücklich hervorgehoben haben. Allein in einer Geschichte, welche, wie die evangelische, eben das Außerordentliche, das Wunder, zum Thema hat, ist auch bei den einzelnen Erfolgen, die als Erweise jenes Thema erzählt werden, vielmehr eine übernatürliche Ursache vorauszusetzen, und die Verwunderung der Augenzeugen versteht sich so sehr von selbst, daß der Erzähler nicht nöthig finden kann, derselben jedesmal besondere Erwähnung zu thun.

Doch an allen evangelischen Wundergeschichten diese Erklärung durchzuführen, getraut sich Paulus selber nicht, vielmehr räumt er in vielen Fällen ein, daß allerdings die evangelischen Berichterstatter ein Wunder erzählen wollen, wohl auch schon die betheiligten Personen ein Wunder gesehen haben, wo der Geschichtsforscher keines anerkennen könne, sondern ein natürliches Geschehen voraussetzen müsse. So sei nicht zu läugnen, daß die Evangelisten von Wahnsinnigen und Nervenkranken wie von Besessenen reden; doch das sei ihr Urtheil, daß wir von dem Factum immer genau zu unterscheiden und an das wir uns nicht zu binden haben. Die Heilung dieser Kranken erzählen sie so, daß sie ihr Urtheil über die Ursache der Krankheit einmischen, mithin von einem Ausfahren des bösen Geistes reden; während wir uns die Heilung solcher Kranken durch das Wort Jesu psychologisch aus der damaligen jüdischen Volksvorstellung, daß ein böser Geist einem Propheten und gar dem Messias weichen müsse, zu erklären haben. Auch die übrigen durch Jesum verrichteten Heilungen, meint Paulus, lassen sich, wenn wir das von den Evangelisten in die Erzählungen gemischte Urtheil ausscheiden, als natürliche Thatsachen begreifen. Daß das Heilen für Jesum

nicht Sache eines bloßen Allmachtswortes gewesen, verrathen uns die Evangelisten selbst dadurch, daß sie nicht verschweigen, wie es ihm Zeit und Mühe gekostet habe; wenn ihm auch solche Heilungen, wobei es kein Bett wegzutragen gab, als Sabbatsverletzungen vorgeworfen wurden, so müssen sie wohl mit ärztlichem Handanlegen, vielleicht auch Operiren, verbunden gewesen sein; in dem Speichel und Teig, den er etlichemale angewendet, seien natürliche Mittel, freilich sehr unvollständig, angedeutet; auch daß nach Marcus etliche Curen (und so vielleicht noch andere, ohne daß die Evangelisten es ausdrücklich anmerken) nur allmählig und stufenweise vor sich gegangen, deute auf ein natürliches Heilverfahren hin. Allein daß in allen diesen Fällen die Augenzeugen und die ihnen nacherzählten so durchaus die Hauptsache, die eigentlich wirkenden Mittel, übersehen haben sollten, ist schwer zu denken; sollen sie aber vollends, in der Geschichte des Hauptmanns von Kapernaum, die Absendung von Jüngern zu dem Kranken verschwiegen, und dadurch als eine wunderbare Heilung in die Ferne dargestellt haben, was eine natürliche Heilung durch abgeschickte Gehülfen war, so kann man sich des schlimmsten Verdachts nicht erwehren und muß auf Reimarus'sche Gedanken gerathen.

Und doch soll diese ganze Paulus'sche Wundererklärung, wie sich ihr Urheber von seinem Standpunkte aus nicht einmal mit Unrecht rühmt, aus apologetischem Interesse hervorgegangen sein. Die Versuche, sagt er, die evangelischen Wundergeschichten in den natürlichen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen einzureihen, seien keineswegs Bestrebungen, sie wegzuerklären, vielmehr sie als wirklich geschehen glaublich zu machen und zu verhüten, daß der Nachdenkende durch Nebendinge an der Hauptsache selbst zweifelhaft und irre gemacht werde. Zum Beispiel wenn ein solcher lese, zu Maria sei ein Engel Namens Gabriel eingetreten und habe ihr angekündigt, daß sie die Mutter des Messias werden solle, so könne er sich leicht an dem Engel so stoßen, daß er die ganze Erzählung als ein Mährchen von der Hand weise. So das Kind mit dem Bade auszuschütten, werde er sich aber wohl hüten, wenn er von dem verständigen Ausleger gelernt habe, in den evangelischen Erzählungen Factum und Urtheil zu unterscheiden. Da werde er zwar die Angabe, daß der zu ihr Eingetretene der Engel Gabriel gewesen, als das Urtheil der Maria beseitigen, das aber, daß einer zu ihr eingetreten sei und ihr jene Ankündigung gemacht habe, werde er als Factum festhalten und damit die Hauptsache gerettet haben. Also Hauptsache ist nach dieser Paulus'schen Unterscheidung, daß einer zu Maria hineingetreten, Nebensache, daß dieser Hineingetretene der Engel Gabriel gewesen ist; Hauptsache, daß Jesus auf dem Thabor oder Hermon seinen Jüngern hellglänzend erschienen ist und mit zwei Männern sich unterhalten hat, aber Nebensache, ob jenes eine von Gott ihm gewährte Verklärung, oder die zufällige Wirkung der ersten Morgenstrahlen, diese die abgeschiedenen

Gottesmänner Moſes und Elias oder zwei unbekannte Anhänger geweſen ſind u. ſ. f. Umgekehrt iſt hier vielmehr das, was Paulus an dergleichen Geſchichten übrig läßt, im Sinne der Evangeliſten ſo ſehr Nebenſache oder vielmehr gar nichts, daß ſie um ſeinetwillen die Geſchichten gar nicht erzählt haben würden; mit dem, was Paulus ihr Urtheil nennt, fällt auch das vermeintliche Factum dahin; haben ſie etwas erzählt, das nicht ſo geſchehen iſt, ſo haben ſie etwas erzählt, das überhaupt nicht geſchehen iſt.

Paulus freilich weiß gerade das, was z. B. von der eben berührten Geſchichte der Verkündigung als Factum übrig bleiben ſoll, für ſeinen hiſtoriſchen Pragmatismus trefflich zu verwerthen. Das „geboren vom heiligen Geiſt", das in der evangeliſchen Erzählung liegt, kann er natürlich nicht anerkennen, aber auch hier heißt er uns mit Preisgebung des Urtheils der Erzähler und der betheiligten Perſonen das Factum feſthalten. Dieß ſoll einerſeits das Negative ſein, daß Joſeph nicht der Vater Jeſu geweſen, andererſeits das Poſitive, daß gleichwohl Maria als rein und unſchuldig in der Sache anzuſehen ſei. Daß es eine körperloſe Gotteskraft geweſen, durch welche ſie Mutter geworden, ſei freilich eine Vorſtellung der Maria und der Evangeliſten, die wir uns nicht aneignen können. Was denn aber ſonſt? Hier kommt nun der unbekannte Eingetretene, den Maria für den Engel Gabriel nahm, wie gerufen. Es war ein vertrauter Mann, den die kluge Prieſtersfrau Eliſabet an ihre etwas beſchränkte Couſine aus David's Stamm abgeſandt hatte, daß er dem Sohn ihrer ſpäten aber um ſo größeren Hoffnung, der als Abkömmling des Stammes Levi nicht ſelbſt der Meſſias werden konnte, einen Meſſias, an den er ſich als Vorläufer anſchließen könnte, ſchaffen, und zu dieſem Zwecke den Engel und den heiligen Geiſt zugleich bei ihr ſpielen ſollte. Eine ſchlechte Empfehlung der Paulus'ſchen Methode! Denn hier greift derjenige, der nach ſeiner Anleitung das angebliche Factum feſthalten will, geradezu in den Koth; und wenigſtens Kohlen ſtatt Gold ſind es immer, die man bei ſeiner Wundererklärung zu faſſen bekommt.

Sehen wir von dieſem Anfangspunkt auf den Schlußpunkt des Lebens Jeſu, ſo wünſchten wir es Herder nicht nachſagen zu müſſen, daß Alles, was die Paulus, Venturini, Brenneke in dieſer Hinſicht Abenteuerliches ausgeheckt haben, nichts weiter als die folgerichtige Ausführung ſeiner Andeutungen war. Die eſſeniſchen Weißgekleideten zwar, wozu Paulus die Engel am Grabe des Auferſtandenen macht, könnten gar den Verdacht einer Intrigue erregen, die hier mitgeſpielt; in der That jedoch hält auch Paulus wie Herder daran feſt, daß die Wiederbelebung Jeſu ohne abſichtliche menſchliche Mitwirkung, durch ein von der Vorſehung gefügtes Zuſammentreffen natürlicher Urſachen, die wir im Einzelnen nicht mehr angeben können, herbeigeführt worden ſei. Der Tod Jeſu war nur ein Scheintod geweſen, ſein Leib mithin nach dem Wiedererwachen derſelbe wie vorher, der Nahrung bedürftig

und nun noch besonders der Pflege und Schonung in Folge der erlittenen Mißhandlungen, denen er indeß zuletzt, wahrscheinlich nach wenigen Wochen, dennoch für immer erlegen ist.

Der Widerspruch von Form und Inhalt, von Stoff und geschichtlicher Behandlung, ist in der Paulus'schen Bearbeitung des Lebens Jesu ein totaler geworden. Indem Paulus das Uebernatürliche, das die Quellen an die Hand geben, aus seinem geschichtlichen Pragmatismus ausschließt, erklärt er, daß die evangelische Geschichte, sowie sie in den Quellen vorliegt, sich nicht geschichtlich behandeln lasse; indem er gleichwohl diese Quellen als ächte Geschichtsquellen gelten läßt, gesteht er, daß er seine Aufgabe nicht gelöst hat: sind die Evangelien wirklich geschichtliche Urkunden, so ist das Wunder aus der Lebensgeschichte Jesu nicht zu entfernen; ist umgekehrt das Wunder mit der Geschichte unverträglich, so können die Evangelien keine geschichtlichen Quellen sein.

5.

Schleiermacher.

Klarer und schärfer hatte weder Herder noch Paulus die Unmöglichkeit des Wunders, die Unzerreißbarkeit des Naturzusammenhangs begriffen, als Schleiermacher; während auf der andern Seite das Göttliche in Christo selbst von Herder nicht so stark und bestimmt wie von ihm zum Ausdruck gebracht worden ist. Nach Schleiermacher war Christus der Mensch, dessen Gottesbewußtsein, sofern es sein ganzes Denken und Thun bestimmte, ein eigentliches Sein Gottes in ihm heißen konnte; derjenige, der als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich, und in welchem das Urbildliche zugleich vollkommen geschichtlich war.

In seiner Glaubenslehre hat Schleiermacher bekanntlich, um die Lehre von der Person Christi zu Stande zu bringen, das Ebionitische auf der einen, das Doketische auf der andern Seite als die entgegengesetzten ketzerischen Extreme, gleichsam als die beiden Tonnen ausgestellt, zwischen denen wir, ohne die eine oder andere zu berühren, mit unserer Vorstellung hindurchzusteuern haben, und davon ging er auch in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu [1]) aus. Wir haben in Christo ein Uebernatürliches, ein Göttliches anzuerkennen, freilich nicht als eine besondere Natur neben der menschlichen, sondern so, wie wir den göttlichen Geist in den Gläubigen wirksam denken, als innersten Antrieb, nur daß dieser in ihm absolut kräftig sein ganzes Wesen in Bewegung setzte; die Läugnung dieses Göttlichen in Christo

1) Diese, bis jetzt ungedruckt, liegen mir in einem aus zwei nachgeschriebenen Heften von mir selbst gefertigten Auszug vor.

wäre ebionitiſch. Das Göttliche aber erſchien und wirkte in ihm ganz in der Form und nach den Geſetzen natürlicher Entwicklung und menſchlicher Thätigkeit; dieſes natürlich Menſchliche in Chriſto nicht anzuerkennen, wäre doketiſch.

Von dieſen beiden Sätzen iſt der erſtere die Vorausſetzung des Glaubens, wie ſie im Weſentlichen auch der kirchlichen Lehre und der evangeliſchen Geſchichte zu Grunde liegt; der andere iſt die Forderung der Wiſſenſchaft, insbeſondere auch die Bedingung, unter der allein eine Biographie Jeſu zu Stande kommen kann. Daß nun aber dieſes beides zuſammentreffen, daß in Bezug auf Chriſtus die Vorausſetzung des Glaubens und die Forderung der Wiſſenſchaft ſich nicht widerſprechen werden, iſt zunächſt kein wiſſenſchaftliches Ergebniß, ſondern lediglich eine gläubige Vorausſetzung. Dieß entgeht Schleiermacher nicht; daher ſagt er, wir müſſen bei der Ermittlung der Lebensgeſchichte Jeſu aus den evangeliſchen Nachrichten dieſe Vorausſetzung zwar beſtändig vor Augen haben, doch nicht ſo beſtimmt und feſt wie im Glauben, ſondern ſo, daß wir es dahin geſtellt ſein laſſen, ob ſie ſich beſtätigen werde oder nicht. Fänden ſich dann im Leben Jeſu Momente, wo die ungehemmte Wirkſamkeit des immanenten göttlichen Impulſes zu vermiſſen wäre, ſo müßten wir unſere gläubige Vorausſetzung aufgeben und uns zur ebionitiſchen Anſicht wenden; und fänden ſich umgekehrt ſolche, wo wirklich göttliche Eigenſchaften, die Geſetze des natürlich-menſchlichen Wirkens durchbrechend, in Thätigkeit träten, ſo wäre unſere wiſſenſchaftliche Forderung nicht zu vollziehen, und wir müßten dem Unternehmen einer geſchichtlichen Betrachtung und Darſtellung des Lebens Jeſu entſagen.

Ob wir zu einem von Beiden uns genöthigt ſehen, oder ob die Schleiermacher'ſche Vorausſetzung ſich bewähren, und damit eine für den Glauben wie für die Wiſſenſchaft gleich befriedigende Bearbeitung des Lebens Jeſu möglich werden ſoll, dieß wird davon abhängen, ob jene beiden Sätze, deren Zuſammengehen Schleiermacher fordert, ebenſo auch den evangeliſchen Erzählungen von dem Leben Jeſu zu Grunde liegen. Da finden wir denn freilich den einen, den wir die Vorausſetzung des Glaubens nannten, wenn auch in anderer Form, in den neuteſtamentlichen Schriften durchaus wieder. Das Göttliche wirkt in Chriſto theils als ſittlicher Antrieb, theils als höhere Erkenntniß und übernatürliche Macht, in einer Weiſe, die keine ernſtliche Hemmung erfährt; was Schleiermacher die ebionitiſche Anſicht von der Perſon Chriſti nennt, das iſt in den neuteſtamentlichen Schriften, wenn ſich auch Spuren davon erkennen laſſen, doch ſo, wie ſie dermalen liegen, ausgeſchloſſen. Fragt ſich dagegen, ob die Verfaſſer unſerer Evangelien dieſes Göttliche in Chriſto ſich auch wie Schleiermacher durchaus nur in der Form und nach den Geſetzen des Natürlichen und Menſchlichen wirkſam gedacht haben, ſo müſſen wir antworten, daß ihnen das nicht eingefallen iſt. In dem Begriff des Wunders, von dem ſie in Bezug auf Chriſtus eine ſo aus-

gedehnte Anwendung machen, liegt ja schon die Durchbrechung jener Schranken des Naturgesetzes. So entsteht auch für Schleiermacher, wie für Jeden, der sich mit dem Leben Jesu befaßt, vor Allem die Aufgabe, sich mit dem Wunderbaren in den Evangelien auseinanderzusetzen.

Das Wunder aus der evangelischen Geschichte ganz zu entfernen, ist nicht seine Meinung, da er erkennt, daß es tief in den Berichten liegt, und ihm die Gewaltsamkeit der Paulus'schen Entwunderung derselben nicht entgeht. Um nun aber das, was die Evangelien in dieser Art von Christus erzählen, einerseits als glaubhaft festhalten zu können, und doch andererseits nicht unnatürlich zu finden, muß er den Begriff des Natürlichen möglichst elastisch einrichten. So faßt er denn die Wunder des Wissens, die von Jesu erzählt werden, nur als das Maximum der Menschenkenntniß, beruhend auf der reinen und ungetrübten Aufnahme des ersten Eindrucks der Personen, mithin, wie er ausdrücklich erklärt, nicht als wunderbares Fernsehen; ein Gesichtspunkt, unter den sich schon das Gespräch Jesu mit der samarischen Frau nur mit Mühe bringen läßt, während das Sehen des Nathanael unter dem Feigenbaume entschieden widerstrebt, das deßwegen von Schleiermacher wie von Paulus als ein zufälliges natürliches Sehen gefaßt wird. Die von Jesu erzählten Wunder des Wirkens bestehen größtentheils aus Krankenheilungen, und da hat Schleiermacher eine besonders dehnbare Formel in Bereitschaft, um sie wo möglich alle noch im Gebiete des naturgesetzlichen Wirkens unterzubringen, ohne doch durch Einschiebung medicinischer Mittel nach Paulus'scher Art allzu offenbar gegen die evangelische Darstellung zu verstoßen. Bei den Krankenheilungen, sagt er, wirkte das Göttliche in Christus durch das Wort; das Wort wirkt naturgemäß auf den Geist des Hörenden, und dieser ebenso naturgemäß auf seinen Organismus; wie weit nun aber diese Wirksamkeit des (von dem Göttlichen in Christo mittelst des Wortes angeregten) Geistes auf seinen Organismus gehen könne, davon lassen sich die Gränzen nicht abstecken. So waren mithin die von Christus vollbrachten Heilungen einerseits übernatürlich und mögen Wunder heißen, sofern Keiner sie hätte vollbringen können, in dem nicht wie in ihm das Göttliche den innersten und einzigen Impuls des Handelns bildete; andererseits aber doch natürlich, sofern sich dieses übernatürliche Princip in der Art seiner Wirksamkeit ganz an die Naturgesetze band. Was sich nun von den evangelischen Wundern unter diese Formel bringen läßt, sagt Schleiermacher, das wird leicht zu erklären sein; was aber nicht darunter zu bringen ist, das wird große Schwierigkeit machen. Hier sehen wir bereits, so dehnbar auch der Schleiermacher'sche Begriff des Natürlichen ist — denn das Aeußerste von Dehnung desselben erfordert es doch, um z. B. die plötzliche Heilung des Aussatzes oder angeborener Blindheit aus der wenn auch noch so stark angeregten Gewalt des Geistes über seinen Organismus zu begreifen —, daß er doch nicht ausreicht, um sämmtliche evangelische Wunder in sich zu fassen.

Nun muß aber Schleiermacher, um ſeine Vorausſetzung aufrecht zu erhalten, die Wunder entweder, wenn auch nur formell, in ſeinem erweiterten Begriff des Natürlichen unterbringen, oder ganz bei Seite ſchaffen; und da ihm das Erſtere nur bei einem Theil gelingt, ſo bleibt ihm für den Reſt nur das Andere übrig.

Zu dieſem in ſeiner Formel nicht aufgehenden Reſt gehören vor Allem die von Jeſu erzählten Todtenerweckungen, weil hier der bewußte Geiſt fehlt, an den ſich die erregende Anſprache von Seiten Jeſu wenden könnte. Daß Schleiermacher hier die erweckten Todten, mit etwas mehr gewundenen Worten ſelbſt den Lazarus, als bloße Scheintodte betrachtet, hilft ihm wenig, da ihm deren jedenfalls bewußtloſer Zuſtand den Anknüpfungspunkt für eine geiſtige Einwirkung Jeſu doch nicht gewährt; er fällt alſo hier abermals der gemeinen natürlichen Wundererklärung anheim, wornach Jeſus das in den Scheintodten noch vorhandene Leben nur zuerſt bemerkt und verkündigt haben ſoll. Noch mehr Schwierigkeit haben die wunderbaren Einwirkungen Jeſu auf die lebloſe Natur, wie in der Speiſungs- und Waſſerverwandlungsgeſchichte, wo ſich Schleiermacher nur durch ein Mäckeln an den Berichten, die keine rechte Anſchauung geben, mithin auch kein Urtheil ermöglichen ſollen, aus der Sache zieht; wie er in ähnlicher Art auch die Wunder des Seewandelns und der Verfluchung des Feigenbaums auf die Seite zu bringen weiß. Was endlich die an Jeſu geſchehenen Wunder betrifft, ſo geht in der Auffaſſung der Scenen bei der Taufe und Verklärung Jeſu Schleiermacher durchaus mit Paulus Hand in Hand.

Dieß ebenſo bei den Wundern der Kindheitsgeſchichte zu thun, in dieſer das augenſcheinlich Poetiſche mit Paulus durch proſaiſchen Pragmatismus zu verunſtalten, und die offenbar nicht auf einander berechneten Erzählungen des Matthäus und des Lucas harmoniſtiſch in einander zu ſchieben, davor war Schleiermacher theils durch feineren äſthetiſch-kritiſchen Sinn, theils durch eine freiere Anſicht von den Quellen bewahrt. Denn je feſter er an dem johanneiſchen Evangelium als dem Bericht eines Augenzeugen hing, deſto freier dachte er von den drei erſten Evangelien als nachapoſtoliſchen Bearbeitungen älterer, zum Theil ſchon nicht mehr ganz geſchichtlicher Erzählungen; und da nun von der Kindheitsgeſchichte Johannes ſchweigt, ſo fand ſich Schleiermacher hier unbehindert, den Widerſpruch zwiſchen Matthäus und Lucas und wenigſtens theilweiſe den unhiſtoriſchen Charakter ihrer Berichte anzuerkennen. Was insbeſondere den wunderbaren Lebensanfang Jeſu, ſeine vaterloſe Erzeugung, betrifft, ſo iſt aus der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre die freie Stellung bekannt, die er zu dieſem Glaubensſatze einnahm, während ihm exegetiſch das Schweigen des Johannes Luft machte; nahm er aber keinen Anſtand, die Berichte des Matthäus und Lucas hierüber für mehr poetiſch als hiſtoriſch zu erklären, ſo muß man fragen, warum er nicht auch ſonſt in dieſer Richtung weiter gegangen, und z. B. bei der Verſuchungs-

geſchichte, von der doch Johannes gleichfalls ſchweigt, nur zu der halben Maßregel gekommen iſt, ſie für eine von Jeſus erzählte und ſpäter geſchichtlich verſtandene Parabel auszugeben. Er geſteht es uns gerade bei der letzteren Begebenheit ausdrücklich, was ihn abhält. „Das Ganze für mythiſch, d. h. für eine innerhalb der Chriſtenheit entſtandene Dichtung zu erklären", ſagt er in den Vorleſungen über das Leben Jeſu, „geht nicht an, weil im Neuen Teſtament kein Mythus iſt" (das iſt ja eben die Frage!); „das Mythiſche gehört in die vorgeſchichtliche Zeit" (wobei bekanntlich Alles darauf ankommt, was man unter vorgeſchichtlich verſteht). Man ſieht, beſonders tief geſchöpft ſind dieſe Gründe gegen die mythiſche Auffaſſung nicht; genau genommen drücken ſie nur aus, wie fremd und unheimlich für Schleiermacher der ganze Standpunkt war, oder, poſitiv gefaßt, wie feſt er, was die Schriftauslegung betrifft, in den Boden des Rationalismus noch eingewachſen war, von dem er dogmatiſch ſich losgemacht hatte.

Dieß zeigt ſich ſchließlich beſonders entſchieden noch in der Art, wie er die Auferſtehungsgeſchichte behandelt. Hier trifft er auf allen Punkten mit der Paulus'ſchen natürlichen Erklärung zuſammen: Jeſus iſt nicht ganz todt geweſen und durch beſondere göttliche Fügung, d. h. durch reinen Zufall ohne menſchliche Veranſtaltung, wieder zum Leben, durch einen eben ſolchen Zufall hierauf, indem der Stein von Leuten, die nicht wußten, daß Jeſus darin war, von dem Grabe entfernt wurde, aus dieſem herausgekommen; daß ihn Magdalena für den Gärtner hielt, kam daher, daß er von dieſem, nachdem er nackt aus dem Grabe geſtiegen, Kleider entlehnt hatte; wenn wir leſen, er ſei gekommen, da die Thüren verſchloſſen waren, „ja, da denken wir von ſelbſt, daß ſie vorher aufgemacht worden ſind". Daß Jeſus nach der Auferſtehung mit ſeinen Jüngern nur ſo flüchtig und für dieſe ſelbſt geheimnißvoll zuſammenkam, beweiſt nicht, daß er nicht in ein natürlich-körperliches Leben zurückgekehrt war, ſondern geſchah abſichtlich aus Discretion, um ſie keiner Verantwortung auszuſetzen. Das Ende dieſes wiederhergeſtellten Lebens wäre natürlicherweiſe freilich der Tod geweſen, und daß Jeſus der Erde nothwendig auf übernatürliche Weiſe habe entrückt werden müſſen, läßt ſich nach Schleiermacher nicht beweiſen; aber ebenſo wenig läugnen, daß eine ſolche Entrückung ſehr zweckmäßig war, um — die Jünger, die ſonſt noch lange Zeit auf der Erde nach Jeſu herumgeſucht haben könnten, ein für allemal zur Ruhe zu bringen.[1]) Auf dieſe Lahmheit läuft die Schleiermacher'ſche Darſtellung des Lebens Jeſu aus; auch ſie hat die Aufgabe, die ſie ſich ſetzte, dem Glauben und der Wiſſenſchaft gleicherweiſe genug zu thun, nicht gelöſt.

---

1) Vgl. meine Abhandlung: Schleiermacher und die Auferſtehung Jeſu, in Hilgenfeld's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, 1863, 4, S. 386 fg.

Daß das Wirkende in Christo nur das Göttliche, von diesem sein ganzes Reden und Thun hemmungslos bestimmt gewesen sei, dieß und noch mehr ist die Voraussetzung der neutestamentlichen Schriftsteller, aber nicht die unsrige, sofern wir auf wissenschaftlichem Standpunkte stehen, d. h. Jesum als Menschen im vollen Sinne betrachten.

Daß das Göttliche in Christo immer nur in der Form des Menschlichen, nach den Gesetzen natürlichen Wirkens sich geäußert haben könne, das ist unsere Voraussetzung, aber nicht die der neutestamentlichen Schriftsteller, sofern wir sie ungezwungen auslegen.

Es ist mithin gleich falsch, uns jene, wie ihnen diese Voraussetzung aufzudrängen, und unmöglich, die heutige Wissenschaft mit dem Glauben auf diesem Wege zu versöhnen.

6.

Hase.

Schleiermacher's Vorträge über das Leben Jesu sind von seinen Schülern bis jetzt nicht, wie seine übrigen Vorlesungen, herausgegeben worden. Sie gewährten der conservativen Richtung, die in der Schleiermacher'schen Schule immer mehr herrschend wurde, so wenig Trost, sie waren insbesondere gegen den Andrang der mythischen Auffassung der evangelischen Geschichte ein so unhaltbares Bollwerk, sie verhielten sich zu dem blanken Erzbilde der Schleiermacher'schen Theologie so sehr als die thönernen Füße, daß es gerathen schien, sie zu verstecken. Auch hatten diese Vorlesungen ihre Wirkung bereits gethan, indem eine zahlreiche Zuhörerschaft zu des Meisters Füßen sich mit den ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen durchdrungen und diese in Schriften weiter verbreitet hatte. Fast in allen Bearbeitungen der evangelischen Geschichte bis auf die neueste Zeit herunter werden wir auf Schritt und Tritt an Schleiermacher's Leben Jesu erinnert; er galt auch in diesem Stück als ein Orakel, wozu er sich durch die Zweideutigkeit seines ganzen Wesens, ein wahrer Loxias, ganz vortrefflich eignete.

Mit Selbstgefühl nennt Hase sein im J. 1829 zuerst erschienenes Lehrbuch[1]) den Versuch einer rein wissenschaftlichen Darstellung des Lebens Jesu, dem er mein sechs Jahre später erschienenes Werk als die einseitige Durchführung der kritischen Richtung, mithin als eine Verirrung, oder doch als etwas Ueberflüssiges, gegenüberstellt: in der That hatte vielmehr das Unwissenschaftliche seiner Arbeit mir die Nothwendigkeit meines kritischen Unternehmens ganz besonders nahe gelegt, und auch die späteren Aus-

1) Das Leben Jesu, Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen, von Dr. Karl Hase u. s. w., vierte Auflage, 1854.

gaben seines Lehrbuchs zeigen nur, daß vor einer kritischen Wegräumung des alten Schuttes auch das zierlichste biographische Gebäude auf lockerem Grunde steht.

Bei Hase wie bei Schleiermacher kommt das Schwankende und sich selbst Widersprechende in seiner Darstellung des Lebens Jesu theils von seiner zweideutigen Fassung des Wunderbegriffs, theils von seinem Festhalten an dem johanneischen Evangelium als dem Berichte eines apostolischen Augenzeugen. Im Grunde genommen ist Hase's wie Schleiermacher's Stellung zum Wunder eine durchaus rationelle, und die drei ersten Evangelien als mehr oder minder abgeleitete Berichte würden ihn für sich allein nicht hindern, dieselbe der evangelischen Geschichte gegenüber geltend zu machen; da ihn aber ein ästhetisch-sentimentales Interesse zum johanneischen Evangelium hinzieht, dessen Wunderbegriff im Verhältniß zu den drei ersten Evangelien ein unverkennbar gesteigerter ist, so entsteht hieraus ein Widerspruch, der, da er nicht erkannt und eingestanden wird, eine Reihe ungenügender Vermittlungen zur Folge hat. Da gerade das vermeintlich glaubwürdigste der Evangelien die ausgeprägtesten Wundergeschichten enthält, so müssen der Möglichkeit des Wunders gewisse Einräumungen gemacht werden; da aber doch ein schlechthin irrationales, den Naturzusammenhang unterbrechendes Wunder nicht angenommen werden kann, so muß, wo ein solches auch bei Johannes vorliegt, in die Autorität und Augenzeugenschaft dieses Evangelisten ein Loch gemacht werden.

„Vielleicht", sagt Hase, und bereitet uns mit diesem Vielleicht schon vor, uns durch das Schwanken des Bodens, auf den er uns führt, nicht schwindlich machen zu lassen, „vielleicht alle Heilungen Jesu beschränkten sich auf das Gebiet, wo die Macht des Willens über den Körper auch sonst einzeln und im geringeren Grade bemerkbar wird" [1]): also ganz wie Schleiermacher, dem er auch darin folgt, daß er die unter dieser Formel nicht zu befassenden Todtenerweckungen in Scheintodsentdeckungen verwandelt. Nun wird aber außerdem der thierische Magnetismus herbeigezogen, der als eine „aus dem großen Naturleben geheimnißvoll auftauchende Kraft über die erkrankte Natur", mit derjenigen, die sich in Jesu aufthat, eine Vergleichung biete. Wenn Hase diese Gabe Jesu auch geradezu als ein Talent bezeichnet, so fehlt ihm das Gefühl nicht, damit der eigenthümlichen Dignität Jesu zu nahe getreten zu sein; denn eine der magnetischen Kraft verwandte physische Heilkraft in ihm bewiese ja für die höhere Würde seiner Person und die Wahrheit seiner Lehre so wenig als etwa außerordentliche Leibesstärke oder Sinnenschärfe. Daher faßt Hase die Wundergabe Jesu lieber „als eine klare Herrschaft des Geistes über die Natur, die wohl ursprünglich der Menschheit mit der Herrschaft über die Erde verliehen, gegen die Unnatur

1) Leben Jesu, §. 48 der vierten Auflage.

der Krankheit und des Todes ſich in Jeſu heiliger Unſchuld zu ihren alten Gränzen wiederherſtellte, ſo daß hier nicht eine Ausnahme vom Naturgeſetze, ſondern vielmehr die urſprüngliche Harmonie und Wahrheit in die geſtörte Weltordnung hereintrete". Damit wäre freilich auf einmal viel gewonnen, denn nun ließen ſich außer den Heilungswundern Jeſu auch ſeine „Machthandlungen über die Natur unter dieſen Begriff ſtellen und theilweiſe nach der Analogie von beſchleunigten Naturproceſſen betrachten". Doch auf dieſem Standpunkt unſerer myſtiſchen Neuorthodoxen iſt es Haſe nicht geheuer, da er nicht vergeſſen kann, daß die dem Menſchen beſtimmte Herrſchaft über die Natur durch Erforſchung derſelben und Eingehen in ihre Geſetze bedingt iſt, während jene angeblichen Machthandlungen Jeſu etwas Zauberhaftes haben, das von Jeſu ſelbſt anderwärts abgelehnt worden iſt. Weil alſo auf der einen Seite die, wenn auch noch ſo ſehr (mit Schleiermacher) geſteigerte Macht des Willens über den Körper nicht weit genug reicht, auf der andern aber die Auffaſſung des zweiten Adam als allgemeiner Macht über die Natur eine allzu unſichere Sache iſt, ſo bleibt es dabei, daß wir in Jeſu gewiſſe „uns noch unbekannte Kräfte, namentlich plötzlich wirkende Heilkräfte, die ja auch ſonſt mannichfache Analogien finden, anerkennen müſſen". [1]) Nach rathloſem Herumtaſten links und rechts iſt ſo Haſe bei einer Gabe = x angekommen, die, ohne nachweislichen Zuſammenhang mit dem religiöſen Berufe Jeſu, ebenſo zufällig als räthſelhaft erſcheint, überdieß, wie die früher erörterte Schleiermacher'ſche Formel, nicht einmal alle Wunder Jeſu, namentlich bei Johannes, denkbar macht.

So wollen gleich am Anfang des johanneiſchen Evangeliums bei der Waſſerverwandlung zu Kana alle „unbekannten Kräfte" nicht verfangen, und Haſe muß von Schleiermacher die Chicane mit der mangelnden Anſchaulichkeit borgen, wozu er noch die glückliche Entdeckung fügt, „daß die damalige Gegenwart des Johannes unter den Jüngern nicht bezeugt ſei". [2]) Hier iſt nun zwar das etwas Neues, daß ein Schriftſteller, den man einmal im Allgemeinen als Augenzeugen vorausſetzen zu dürfen glaubt, doch im einzelnen Falle nur dann dafür gelten ſoll, wenn dieß für dieſen Fall beſonders bezeugt iſt. Indeß, auch wenn Johannes bei der Hochzeit zu Kana zufällig nicht gegenwärtig war, aber nach wenigen Tagen, wie man denken muß, wieder zu der Geſellſchaft Jeſu ſtieß, ſo mußte er doch damals erfahren, was an der von ihm verſäumten Weinbeſcheerung geweſen war, und es konnte ſich ihm auch „unter dem Einfluſſe ſpäterer Gefühle und Anſichten" das nicht in das unerhörteſte Wunder verwandeln, was ihm als einfacher Hochzeitsſcherz erzählt worden war. Nun hat aber Johannes außer dieſer ihm eigenthümlichen Wundergeſchichte noch die von der Speiſung und Seewanderung

1) Die Tübinger Schule, Sendſchreiben an Dr. Baur, S. 13.
2) Leben Jeſu, §. 50.

mit den drei ersten Evangelisten gemein, und bringt daher den das absolute Wunder ablehnenden Biographen in die Verlegenheit, was er den Berichterstattern vom Hörensagen abgeläugnet haben würde, dem Johannes als Augenzeugen am Ende doch glauben zu müssen. Allein wo steht denn auch hier, daß er dieß gewesen? Freilich steht bei Marcus und Lucas unmittelbar vor der Speisungsgeschichte, die Apostel, d. h. die vorher ausgesendeten Zwölfe, seien von ihrer Missionsreise wieder zurückgekehrt gewesen; aber wie leicht kann der Tränner Johannes noch irgendwo hängen geblieben und erst in Kapernaum oder später mit Jesu zusammengetroffen sein, wo er dann gerade jene beiden schwierigen Geschichten nicht selbst mit erlebte, und sie später in sein Evangelium in der Gestalt aufnehmen mochte, die sie unterdessen in der Sage angenommen hatten.[1]) Man sieht, Johannes ist dieser Art von Theologen ein lieber Mann, aber bisweilen macht er es doch mit seinen Wundergeschichten zu arg, und da muß man ihn fortschicken, um durch sein Alibi freie Hand zu bekommen und seiner Erzählung nur soviel glauben zu dürfen, als einem gerade ansteht.

Doch wie Johannes Manches erzählt, wobei unser rein wissenschaftlicher Biograph ihm die Augenzeugenschaft erlassen möchte, so erzählt derselbe auch umgekehrt Manches nicht, wovon er als Apostel doch Augenzeuge gewesen sein und worüber sein Stillschweigen auffallen muß. Hatte der Verfasser des vierten Evangeliums die sogenannten Dämonenaustreibungen mit angesehen, von denen die drei ersten Evangelisten, hierin im Allgemeinen gewiß glaubwürdig, so viel zu erzählen wissen, und lag in denselben, was gleichfalls alle Wahrscheinlichkeit hat, eine für die Landsleute Jesu besonders überzeugende Beglaubigung seiner Propheten- und Messiaswürde, so wäre es doch eine auffallende Anbequemung, wenn er lediglich aus Rücksicht auf den feineren Geschmack seiner griechisch gebildeten Leser über diese ganze so wichtige Art von Wundern geschwiegen hätte.[2]) Noch mehr aber, wenn er den Seelenkampf Jesu im Garten, bei dem er, wenn er Johannes ist, als Mitglied des engeren apostolischen Ausschusses zugegen war, lediglich deßwegen übergangen haben soll, weil nach dem hohenpriesterlichen Gebete seines siebzehnten Kapitels das Angstgebet in Gethsemane „der schriftstellerischen Einheit seines Werkes nicht förderlich gewesen wäre“[3]): so erscheint er ja fast wie ein Belletrist, der nun aber ebenso gut das Eine gemacht, als das Andere unterschlagen haben kann.

So tritt denn überhaupt in Betreff der Reden Jesu bei Johannes Hase überaus leicht und behutsam auf; sie sind ihm „mehr oder minder freie Entwicklungen und Wiedererzeugungen dessen, was der Apostel von

1) §. 74. 75.
2) Wie Hase annimmt, Leben Jesu, §. 49.
3) Hase, §. 107.

Worten Jeſu im Herzen bewegt, aber auch in einem halben Jahrhundert leicht unbewußt mit eigenen Gedanken verſetzt hatte, und je mehr ſie bloße Explicationen des Logosbegriffs ſind" (das ſind ſie aber faſt durchaus), „um ſo unſicherer iſt ihre hiſtoriſche Bedeutung"; wie insbeſondere bei den Ausſprüchen Jeſu über ſeine Präexiſtenz, die der wiſſenſchaftliche Biograph natürlich nicht brauchen kann, anerkannt wird.[1]) Nun fragt man aber billig, wenn man bei den Reden Jeſu im vierten Evangelium kaum auf irgend einem Punkte ſicher iſt, ob man Gedanken Jeſu (der eigenen Worte zu geſchweigen) oder nur des Evangeliſten vor ſich hat, und wenn man in Bezug auf die Begebenheiten nur in den wenigen Fällen, wo Johannes ſeine perſönliche Anweſenheit andeutet, ſicher iſt, daß er dabei geweſen und ſich nicht nachher Wunder aufbinden laſſen oder ſelbſt aufgebunden hat, — billig fragt man da, ſage ich, worin denn die beſondere Zuverläßigkeit dieſes Evangeliums beſtehen ſoll? Und wenn Haſe verſichert, durch ſeine Auffaſſung der evangeliſchen Kindheitsgeſchichte als eines poetiſchen Sagenkreiſes, aus dem ſich Spuren des Geſchichtlichen nur willkürlich herausfinden laſſen, werde die Wahrheit des apoſtoliſchen Zeugniſſes nicht verletzt, da dieſes erſt mit der Taufe Johannis angefangen habe[2]): ſo muß man ebenſo fragen, was denn mit dieſem apoſtoliſchen Zeugniß unſern Evangelien geholfen ſein ſoll, wenn von den drei erſten keines von einem Apoſtel, der apoſtoliſche Verfaſſer des vierten aber nur in ſo beſchränkter Weiſe ein zuverläßiger Zeuge iſt?

Auch bei Haſe tritt das Zweideutige und ſich ſelbſt Widerſprechende ſeines Standpunktes ganz beſonders am Schluſſe des Lebens Jeſu, an der Auffaſſung der Auferſtehung und Himmelfahrt zu Tage. Erſt wird an der Wirklichkeit des Todes Jeſu gerüttelt, da nur entweder ein Anfang der Fäulniß oder die Verletzung eines zum Leben nothwendigen Organs eine ſichere Gewähr des Todes ſei, wovon das Letztere ſich bei Jeſu nicht nachweiſen laſſe, das Erſtere aber durch Apoſtelgeſch. 2, 27. 31 auch für die kirchliche Anſicht ausgeſchloſſen werde. Wenn hienach Haſe ſich das Anſehen gibt, mit ſeiner Behauptung, „das organiſche Princip der Leiblichkeit Jeſu ſei nicht bis zum Eintritt der Verweſung aufgelöſt geweſen"[3]), ſich auf ganz rechtgläubigem Boden zu befinden, ſo iſt dieß nur ein täuſchender Schein. Nach dem Sinne der evangeliſchen Berichte, wie noch jetzt nach volksthümlicher Anſicht, hatte ſich die Seele Jeſu von ſeinem Leibe getrennt und wäre ohne ein Wunder nicht wiedergekommen; nach Haſe waren nur die äußeren Lebensfunctionen eingeſtellt, die ſich aber von dem noch nicht erloſchenen inneren Lebensherd aus wieder anfachten. Auch bei der Frage über die Urſache dieſer Wiederbelebung wiederholt ſich daſſelbe täuſchende Spiel. „Der

1) §. 8. 65.
2) §. 26.
3) §. 116.

Gedanke liegt nahe", lesen wir, „daß der Tod als gewaltsame Zerstörung nicht ursprünglich zur Natur eines unsterblichen Wesens gehöre, sondern in der Art erst durch die Sünde entstanden sei, daher derjenige, welcher von der Sünde nicht berührt war, auch von dieser Unnatur des Todes nicht berührt werden konnte." [1]) Daß es mit derlei hohen Reden Hase kein Ernst ist, wissen wir bereits; seine eigentliche Meinung scheint in den Worten enthalten, „es sei nicht anders zu erwarten, als daß die wunderbare Heilkraft, über welche Jesus gebot, sich auch an ihm selbst mächtig erwiesen habe." [2]) Da Hase diese Heilkraft anderswo als ein Talent bezeichnet, so setzt freilich sonst die Ausübung eines Talents das volle Leben des damit Begabten voraus, und wir können uns von einem Talent, wiederaufzuleben, nicht gut eine Vorstellung machen; wir müssen uns also Hase's Worte so verdeutlichen, daß die Stärke der Lebenskraft in Jesu, die sich während seines irdischen Wirkens gleichsam als Ueberschuß heilend auf Andere ergoß, bei seiner Kreuzigung sich als die Zähigkeit bewiesen habe, sich selbst nicht so leicht zerstören zu lassen. Doch der rein wissenschaftliche Biograph begnügt sich mit noch Wenigerem. „Jedenfalls", sagt er mit Schleiermacher, und gibt damit alles Frühere preis, „da Jesus nicht durch eigene Combination einen Scheintod herbeigeführt, sondern ernstlich zu sterben erwartet hatte, und da durch irgend eine menschliche Maßregel sein Tod nicht zu verhindern gewesen wäre, bleibe seine Wiederbelebung, wie sie auch geschehen sein möge, ein offenbares Werk der Vorsehung." [3]) Er hätte, einmal im Abschlagen begriffen, gar wohl statt Vorsehung vollends einfach Zufall sagen dürfen; denn hätten sich die Kriegsknechte streng an ihre Ordre gehalten und auch Jesu wie den beiden andern Gekreuzigten die Beine zerschlagen, so wäre an eine Auferstehung in Hase's Sinne nicht zu denken gewesen. Von den sich entgegenstehenden Merkmalen, die sich hierauf in den evangelischen Berichten von den Erscheinungen des Auferstandenen finden, weist nämlich Hase, gleichfalls nach Schleiermacher, alle diejenigen, die auf etwas Uebernatürliches und Geisterhaftes in dem Wesen desselben hindeuten, als lediglich subjective Ergebnisse der Scheue der Jünger vor dem Todtgewesenen von der Hand, oder weiß sie, wie das anfängliche Nichterkanntwerden durch Magdalena und die emmauntischen Jünger, aus dem „Nichtvorhandensein eigentlich charakteristischer Gesichtszüge" zu erklären; hält dagegen diejenigen als objectiv und historisch fest, die für sich genommen auf einen handgreiflichen und nahrungsbedürftigen, mithin ganz natürlich-menschlichen Leib des Wiederbelebten führen. [4])

Auch vor dem letzten Moment im Leben Jesu, der Himmelfahrt, nimmt

1) §. 120.
2) Ebendaselbst.
3) §. 116, 120.
4) §. 119; vgl. 34.

Hase noch einmal einen scheinbaren Schwung durch die Wendung, „an sich sei es wahrscheinlich genug, daß Jesus auf andere als die gewöhnliche Weise von diesem irdischen Weltkörper geschieden sei“ [1]); wenn er aber darin nicht die Nothwendigkeit einer sichtbaren Himmelfahrt erkennt, in dieser vielmehr eine mythische Auffassung des Hingangs Jesu zum Vater findet, so läßt er, wie es scheint, den Wiederbelebten doch zuletzt dem allgemeinen Schicksal aller Erdegeborenen verfallen, und zwar, da er ein jahrelanges Fortleben Jesu in der Verborgenheit unvereinbar mit seinem Charakter und ohne Spur in der Geschichte findet, so müßte Jesus schon kurze Zeit nach seiner Wiederbelebung doch unterlegen sein; ein Widerspruch freilich mit Hase's früherer ganz richtiger Bemerkung, daß ein sich Umherziehender den Aposteln nicht als Sieger über Tod und Grab erschienen sein würde. Doch ein so bestimmtes Inquiriren nach ihrer eigentlichen Meinung ist dieser Art von Theologie nicht angenehm, von der wir vielmehr schließlich damit zur Ruhe gewiesen werden, daß „auch die evangelische Geschichte ihre Mysterien habe“. [2]) In der That aber sagt uns hier die evangelische Geschichte klar und deutlich, daß der Auferstandene, ohne noch einmal zu sterben, sichtbar oder unsichtbar in den Himmel zu seinem Vater erhoben worden; das Geheimniß, oder vielmehr das Verbot, weiter zu denken, bringt nur die Halbheit einer Theologie herein, die an keine Himmelfahrt mehr glauben kann, und doch ein einfaches Sterben Jesu nicht zugestehen mag.

7.

Meine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu.

Die drei zuletzt besprochenen Bearbeitungen des Lebens Jesu: das ausführliche Werk von Paulus, das Lehrbuch von Hase, nebst der Schleiermacher'schen Vorlesung, waren die hervorragendsten Leistungen in diesem Felde, als ich vor dreißig Jahren zuerst meine Aufmerksamkeit demselben zuwendete. Von keiner fand ich mich befriedigt, vielmehr in jeder, nur auf andere Art, das Ziel verfehlt. Von Paulus durch starre Consequenz in Durchführung eines einseitigen Princips; von den beiden Andern, bei mancher richtigen Einsicht, durch schmiegsame, vermittlungslustige Inconsequenz. Als die gemeinsame Ursache des Mißlingens aber erkannte ich bei allen ihre Ansicht von den Quellen der evangelischen Geschichte. Der Widerstreit zwischen dem Uebernatürlichen, wovon die Evangelien berichten, und dem Natürlichen, das die geschichtliche Behandlung als den ihr ausschließlich brauchbaren Stoff

1) §. 122.
2) §. 122, Note n.

verlangt, war nicht auszugleichen, ſo lange die Evangelien, oder auch nur eines derſelben, als geſchichtliche Quellen im vollen Sinne genommen wurden. Daß ſie dieſes nicht ſind, lag freilich an ſich ſchon darin, daß ſie Uebernatürliches berichten; aber eben dieſes Uebernatürliche aus ihren Berichten zu entfernen, oder doch als gewiſſermaßen auch wieder Natürliches erſcheinen zu laſſen, waren ja die bisherigen Bearbeitungen des Lebens Jeſu verſchiedene Verſuche geweſen.

Jetzt galt es alſo, an den evangeliſchen Erzählungen der Reihe nach im Einzelnen nachzuweiſen, daß einerſeits alle Verſuche, das Uebernatürliche aus ihnen wegzuerklären, oder ſeinen Widerſpruch gegen die Naturgeſetze zu bemänteln, vergeblich ſeien, daß ſie aber dafür auch keinen Anſpruch darauf machen können, als geſchichtliche Berichte im ſtrengen Sinne zu gelten. Dieß keineswegs blos wegen des Uebernatürlichen, das ſie enthalten, ſondern wegen ihrer Widerſprüche theils unter einander, theils mit der ſonſt bekannten Geſchichte, theils mit der geſchichtlichen Wahrſcheinlichkeit; wozu noch der Nachweis kam, daß es jedesmal, wo ein Uebernatürliches ins Spiel kommt, leichter ſei, ſich zu denken, wie die Erzählung ungeſchichtlich entſtanden, als wie etwas ſo Unnatürliches wirklich geſchehen ſein könne.

Hiemit war einerſeits gewonnen, daß man aller der Quälereien, Unvereinbares zu vereinigen, Ungeſchichtliches geſchichtlich denkbar zu machen, Unglaubliches glaublich zu finden, mit einem Schlage überhoben war; aber andererſeits ſchien auch viel und Unſchätzbares verloren. Statt des wirklichen Chriſtus, den man bisher in den Evangelien zu haben geglaubt hatte, ſollte es jetzt nur eine ſpätere Vorſtellung von Chriſtus ſein, was uns in denſelben geboten werde. Statt hiſtoriſcher Ereigniſſe aus ſeinem Leben ſollten wir in den evangeliſchen Erzählungen zum großen Theil nur Niederſchläge meſſianiſcher Zeitideen, dieſe nur etwa näher beſtimmt durch den Eindruck ſeiner Perſönlichkeit, ſeiner Lehren und Schickſale, erkennen. Auch von den Reden Jeſu war ein Theil, und beſonders die für die höhere Würde ſeiner Perſon bedeutſamſten im johanneiſchen Evangelium, als herausgeſponnen aus ſpäteren Zeitverhältniſſen und Gedankenentwicklungen hingeſtellt. So ſchien die Geſtalt des evangeliſchen Chriſtus, die bisher zwar nicht in vollſtändigen, doch in feſten und beſtimmten Umriſſen vor uns ſtand, in ein haltloſes Nebelbild zu zerfließen.

So viel iſt gewiß, daß man von jetzt an nicht mehr daran denken konnte, ſich das Bild der Perſon und des Lebens Jeſu aus den einzelnen Erzählungen der Evangelien gleichſam muſiviſch zuſammenzuſetzen, wobei die Frage nur geweſen war, wie die Steinchen zu ordnen, wie die Erzählungen des einen Evangeliſten in die des andern einzufügen, wie insbeſondere Johannes mit ſeinen drei Vorgängern auszugleichen ſei. Jetzt konnte kein einziges evangeliſches Erzählungsſtück mehr ſo wie es war für hiſtoriſch gelten, eines wie das andere mußte erſt in den kritiſchen Schmelztiegel ge-

worfen und zugesehen werden, was nach Ausscheidung der fremden Beimischungen als geschichtliches Gold übrig blieb.

Der Eindruck dieses Verfahrens und seiner Ergebnisse war, wie er es noch immer bei jeder ernstlichen Kritik gewesen ist, daß man sich verarmt, ja beraubt meinte, weil man genöthigt wurde, auf eine Menge blos scheinbarer Besitznummern zu verzichten. Wenn es erlaubt ist, Kleines mit Großem zu vergleichen, so ging es hier auf einem engeren Erkenntnißgebiete, wie auf einem umfassenderen zur Zeit der Kantischen Kritik. Wie reich dünkte sich die alte Wolf'sche Metaphysik, und welchen unbarmherzigen Strich machte durch dieses reiche Inventar von aprioriſchen Erkenntnissen die Kritik der reinen Vernunft. Das wollte man sich nicht gefallen lassen, und wirthschaftete daher mit dem vermeintlichen Reichthum fort, bis der Bankerott vor aller Welt Augen offen lag. Einen schmalen Weg hatte Kant gezeigt, auf welchem die Philosophie zum rechtmäßigen Besitze gesicherter Erkenntnisse gelangen könne: diesen Weg schlugen seine Nachfolger ein, und so weit sie ihn einhielten, fanden sie sich belohnt. Kein Wunder, daß auch das Ergebniß unserer Evangelienkritik der Mehrzahl der Theologen nicht gefallen wollte, daß sie sich von ihrem eingebildeten Reichthum nicht trennen mochte und that, als ob es mit der Kritik nichts auf sich hätte: was von diesem Standpunkt aus über das Leben Jesu geschrieben worden ist, werden wir als Nachzüglerarbeit erkennen, und nur von denen die Sache gefördert finden, die, den redlichen Gewinn suchend, auf dem von der Kritik gewiesenen schmalen Pfade weiter gegangen sind.

8.

Reaction und Vermittlung: Neander, Ebrard, Weiße, Ewald. Neue Ansätze: Keim, Renan.

Recht eigentlich zur Abwehr meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu schrieb Neander sein „Leben Jesu Christi“.[1]) Schon der letztere Beisatz ist bezeichnend. Dem menschlichen Personennamen wurde der Amts- und Würdename beigefügt; es sollte dem rationellen Zug der bisherigen Behandlungsweise des Lebens Jesu, der sich schon in dieser Benennung kundgegeben und zuletzt zu einem so negativen Ergebniß geführt hatte, ein gläubiges Gegengewicht gegeben werden.

Neander's Leben Jesu Christi hat drei Motto's: aus Athanasius, Pascal und Plato; alle guten Geister der Theologie und Philosophie wurden in dieser letzten Bedrängniß angerufen, nur dasjenige Motto fehlt, das der Geist des Buches selbst und noch dazu ein biblisches gewesen wäre, nämlich der

1) Erste Ausgabe 1837, fünfte 1852.

Spruch Marc. 9, 24: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“ In Neander traf der Stoß der Kritik auf einen Widerstand, der durch vielfaches geheimes Einverständniß mit derselben innerlich gebrochen, gleichsam auf eine Festung, deren halbe Besatzung für den Belagerer gewonnen war. Neander's Richtung war wohl im Allgemeinen die gläubige, die in Christus eine absolute Gottesmittheilung an die Menschheit anerkennt, und der Verstandeskritik gegenüber eine gemüthliche: aber theils war er nicht ohne einen Anflug philosophischer Bildung, wenn es auch nur die phantasiemäßige der Naturphilosophie und Romantik war, geblieben, theils hatte er in ausgebreiteten kirchengeschichtlichen Arbeiten nothwendig hin und wieder historische Kritik üben müssen, und ein redlicher Wahrheitssinn, der nur bald gegen gemüthliche Selbsttäuschung, bald auch gegen fromme Parteileidenschaft nicht stark genug war, hielt ihn fern von der rabulistischen Weise Anderer, die, um nur dem Feinde keinen Fuß breit nachzugeben, äußerlich auch an Solchem festhalten, woran sie im Innern keinen Glauben mehr haben. Ein Buch wie Neander's Leben Jesu Christi hienach werden mußte, kann Mitleid einflößen; der Verfasser selbst gesteht in der Vorrede, er fühle wohl, wie es das Gepräge des Zeitalters der Krisis, der Isolirung, der Schmerzen und Wehen, woraus es hervorgegangen, an sich trage.

In seiner Hülflosigkeit lehnt sich Neander, wo es immer angeht, an den „großen Gottesgelehrten“, d. h. an Schleiermacher an; allein welch ein trügliches und leicht die Hand, die sich darauf stützen will, verletzendes Rohr dieser gerade in Betreff des Lebens Jesu ist, haben wir zur Genüge gesehen. Ein Theolog von Neander's empfindsamer Natur und platonisch-romantischer Bildung mußte für sich schon dem johanneischen Evangelium vor den übrigen den Vorzug geben; da er nun aber hierin überdieß den großen Gottesgelehrten, den Mann von sonst so unerbittlicher kritischer Schärfe, auf seiner Seite hat, so glaubt er sich gegen die Zweifel einer zu weit gehenden Kritik um so sicherer. Die Evangelisten insgemein betrachtet Neander zwar als inspirirte Schriftsteller, aber die Inspiration soll theils ihre menschliche Entwicklung nicht aufgehoben, theils sich nur auf den religiösen, nicht auf den historischen Inhalt ihrer Berichte bezogen haben: als ob hier nicht der Natur der Sache nach das Religiöse ganz untrennbar vom Historischen wäre. So ergibt sich ein eklektisches Verfahren, dessen Streben dahin geht, die gröbsten Anstöße, welche die evangelische Geschichte dem heutigen Denken bietet, aus dem Wege zu räumen, um das Uebrige desto gewisser als historisch gegen den Andrang der mythischen Auffassung festhalten zu können. Die Wunder Jesu werden durch Unterscheidung des gewöhnlichen Naturlaufs von einem höheren, wovon sie nur dem ersteren zuwider sein sollen, durch Verweisung auf künftig noch zu entdeckende Naturgesetze, aus denen sie erklärbar sein werden, der modernen Denkweise näher gebracht; die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana als Potenzirung des Wassers zu wein-

artiger Kraft nach Art der Mineralwaſſer gefaßt, während bei dem Speiſungswunder das milde Urtheil Neander's über die natürliche Erklärung zeigt, welchen Fürſprecher dieſe in ſeinem eigenen Innern hatte. Dieſer ihm ſelbſt verborgene Zug zur natürlichen Wundererklärung verräth ſich auch in der bei Neander neben der herrſchenden Vorliebe für Johannes hie und da bemerkbaren Schwachheit für den Marcus. Man nennt es ſeine Anſchaulichkeit, was man an Marcus zu loben findet: im Grunde aber iſt es die Hinterthüre, die er in den materiellen Mitteln und dem Succeſſiven in ſeiner Darſtellung mancher Wunder einer natürlichen Erklärung derſelben offen zu halten ſcheint.

Durch eine ſo ſchwankende Haltung iſt der Kritik ſchon zu viel Boden gegeben, als daß ſie noch mit Erfolg abgewehrt werden könnte; der Feind iſt in die Thore der Feſtung eingelaſſen, und muß ſich zuletzt der ganzen bemächtigen. Denn wenn als möglich eingeräumt wird, daß der in hiſtoriſchen Dingen ſich ſelbſt überlaſſene Lucas die Geburt Jeſu zu Bethlehem mittelſt der Schatzung falſch motivirt haben könne, worin liegt dann die Bürgſchaft dafür, daß Jeſus überhaupt zu Bethlehem geboren iſt? Und wenn an der Geſchichte von der Himmelfahrt das Weſentliche nur das ſein ſoll, daß Chriſtus nicht durch den Tod von einem irdiſchen Daſein zu einem höheren übergegangen ſei, woher wiſſen wir denn das, wenn wir der Erzählung mißtrauen, der zufolge dieſer Uebergang vielmehr durch eine Erhebung in den Himmel vermittelt war.

Von dieſer Seite kann es als richtige Einſicht betrachtet werden, daß ein Theil der Theologen mit Abwerfung ſolcher Halbheiten zum Wunder sans phrase zurückgekehrt iſt. Entweder man erkennt das Wunder an, oder man erkennt es nicht an; erkennt man es aber an, dann iſt es nicht erlaubt, unter den Wundern noch einen Unterſchied zu machen, diejenigen zwar gelten zu laſſen, die noch eine Analogie mit natürlichen Vorgängen zeigen, die übrigen als magiſche Wunder abzulehnen; denn jedes Wunder iſt magiſch, weil es ein unmittelbares Hereingreifen der oberſten Urſache in die Reihe der endlichen Urſachen iſt, und wenn es mit einem Naturproceß Aehnlichkeit hat, ſo kann dieß nur eine zufällige äußere Aehnlichkeit ſein. Aber freilich, wo dieſe Aehnlichkeit vorhanden iſt, wo es ſich um eine Krankenheilung handelt, von der man ſich etwa vorſtellen mag, ſie ſei, nur in höherem Grade, daſſelbe, was als die natürliche Gewalt des Gemüths über krankhafte Empfindungen und Zuſtände des Körpers bekannt iſt, da kann man ſich eher die Täuſchung machen, als glaubte man an das Wunder, während man nur ein Natürliches ins Unbeſtimmte geſteigert ſich vorphantaſirt. Wo hingegen dieſe Analogie wegfällt, wie bei der Brodvermehrung, der Waſſerverwandlung (nachdem die Olshauſen'ſche Kategorie des beſchleunigten Naturproceſſes durch meine Kritik den Theologen verleidet war), da gehört etwas dazu, bis einer in unſerer Zeit mit Grund der Wahrheit verſichern kann, an ein derartiges

Wunder ohne Weiteres zu glauben. Wenn ein Gfrörer [1]) in Bezug auf die Heilung des Gelähmten am Bethesdateich, oder des entfernten Knaben des königlichen Dieners, erklärte, er sehe sie einfach als Wunder an, so versteht man dieß als einen Schlag ins Gesicht der philosophischen Kritiker, die das Wunder als unmöglich zu erweisen suchten, oder auf den Wirthshaustisch, an dem er perorirte; wie ernst es ihm aber damit war, erhellt aus der Art, wie er andere Wunder ganz im Paulus'schen Geschmack durch natürliche Erklärung bei Seite zu schaffen weiß. Wenn Meyer in seinem Evangelien-Commentar bei den Wundergeschichten in der Regel, nach Bestreitung aller anderen Auffassungen, dabei stehen bleibt, sie als wirkliche Wunder gelten zu lassen, so sehen wir hier das an sich löbliche Bestreben des Exegeten, die Sachen zu nehmen, wie der auszulegende Schriftsteller sie gibt, zur eigenen Urtheilslosigkeit entartet.

Dagegen steht in Ebrard's hieher gehörigen Schriften [2]), die besonders gegen meine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu gerichtet waren, die restaurirte Orthodoxie auf dem Standpunkte der Frechheit vor uns. Hier wird kein Fußbreit nachgegeben, keine Milderung des Wunderbegriffs angenommen; die Evangelisten dürfen sich nirgends widersprechen, nirgends irren; die Kritik muß durchweg Unrecht haben, keiner ihrer Gründe wird gelten gelassen; ist sie nicht zu widerlegen, so wird sie doch überschrieen. Während Ebrard mir Frivolität vorwirft, weil ich die Abschiedsreden Jesu bei Johannes (die ich ja aber für unhistorisch halte) gedehnt finde; während er eine Lästerung des Erlösers darin findet, daß ich — nicht an den wirklichen Jesus, nicht einmal an den irgend eines Evangelisten, sondern an den derjenigen Theologen, welche, fälschlich den Johannes mit den drei ersten Evangelisten combinirend, auf das hohepriesterliche Gebet das Zagen in Gethsemane folgen lassen, also an einen blos eingebildeten Jesus, eben um zu zeigen, daß es ein blos eingebildeter sei, gewisse tadelnde Fragen richte: weist er meine und anderer redlicher Kritiker Bedenken gegen die Möglichkeit, daß ein Fisch, während er nach der Angel schnappt, zugleich ein Geldstück im Maule haben solle (Matth. 17, 24—27), durch die Bemerkung ab, der Fisch habe ja im Augenblick, als Petrus ihm sein Maul öffnete, das Geldstück aus dem Magen in die Rachenöffnung speien können. Mit dergleichen Gründen kann es ihrem Urheber unmöglich Ernst sein; er wirft sie mit einer Miene hin, als wollte er sagen: ich weiß wohl, daß sie schlecht sind, aber für euch sind sie gut genug, überhaupt so lange gut genug, als die Kirche Amt und Brod zu geben und wir Konsistorialräthe die Candidaten zu examiniren haben. Durch diese rabulistische Haltung hat die Ebrard'sche Metakritik das Wahrheits-

1) Geschichte des Urchristenthums, 5 Bde., 1838.

2) Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte, erste Auflage 1842, zweite 1850. Olshausen's Bibl. Commentar, I, vierte Auflage, revidirt von Ebrard, 1853.

gefühl aller Beſſerdenkenden ſelbſt unter den gläubigen Theologen verletzt, und es iſt nur ein Beweis, wie gereizt durch den Stoß der Kritik Anfangs auch billige Gemüther waren, wenn ein Bleek über einen Ebrard nach dem Erſcheinen ſeiner wiſſenſchaftlichen Kritik die Hoffnung ausſprechen konnte, er werde bei ſeiner Geſinnung und ſeinen Gaben bald Vorzügliches für die Kirche des Herrn und die theologiſche Wiſſenſchaft leiſten. Was er für letztere geleiſtet, davon wiſſen die Jahrbücher der Wiſſenſchaft ſchon heute nichts mehr; was aber für die erſtere, davon wird die evangeliſche Kirche der Pfalz freilich noch lange zu ſagen wiſſen.

In ein anderes Verhältniß zu meiner kritiſchen Bearbeitung des Lebens Jeſu hatte ſich Weiße geſetzt. Er war einer der Erſten, die dieſem Werk eine vernünftige Beurtheilung widmeten. Bald trat er mit einer eigenen Bearbeitung der evangeliſchen Geſchichte hervor [1]), in welcher er mit mir beſonders in der Ueberzeugung von dem unhiſtoriſchen Charakter des johanneiſchen Evangeliums und ſeiner Unvereinbarkeit mit den übrigen einverſtanden war, und die von mir dafür beigebrachten Gründe noch verſtärkte. Wie er, weil ihn gleichwohl manches im vierten Evangelium anzog, ſich durch die Unterſcheidung apoſtoliſcher und unapoſtoliſcher Beſtandtheile in demſelben zu helfen ſuchte, davon wird bald näher die Rede ſein. Seine Vorliebe für den Marcus, den gleichzeitig Wilke in einer fleißigen und ſcharfſinnigen, doch keineswegs überzeugenden Schrift als den Urevangeliſten nachzuweiſen ſuchte [2]), hing vielleicht wie bei Neander mit der ſcheinbar natürlicheren Darſtellung gewiſſer Heilungsgeſchichten in dieſem Evangelium zuſammen. Denn in dieſer Beziehung erkannte Weiße, ähnlich wie Haſe, bei Jeſu eine natürliche, von ihm täglich in Anwendung gebrachte Heilkraft an, weßwegen die öfteren ſummariſchen Angaben der Evangeliſten, daß er viele Kranke geheilt habe, gewiß richtig, dagegen die ausführlichen Erzählungen einzelner Wunderthaten bereits ausgemalt und mit manchen unhiſtoriſchen Zügen bereichert ſeien. Als die Quelle dieſes Unhiſtoriſchen in den evangeliſchen Wundererzählungen hatte ich für die meiſten Fälle die meſſianiſchen Erwartungen jener Zeit, wie ſie ſich insbeſondere an altteſtamentliche Vorgänge und Ausſprüche anſchloſſen, nachzuweiſen geſucht, in einzelnen Fällen jedoch, wie bei dem Wunder des verfluchten Feigenbaums, wohl auch den Mißverſtand einer bildlichen Rede Jeſu als dieſe Quelle angenommen. Dieſe letztere Ableitung hat nun Weiße mit offenbarer Uebertreibung auf alle evangeliſchen Wundergeſchichten ausgedehnt: den Kern derſelben ſollen überall Gleichnißreden Jeſu bilden, die im Wiedererzählen als äußere wunderbare

1) Die evangeliſche Geſchichte kritiſch und philoſophiſch bearbeitet, 1838; womit zu vergleichen: Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, 1856.

2) Der Urevangeliſt, oder exegetiſch-kritiſche Unterſuchungen über das Verwandtſchaftsverhältniß der drei erſten Evangelien, 1838.

Handlungen mißverstanden wurden. Das Hauptwunder der evangelischen Geschichte und den Probierstein für die verschiedenen Ansichten vom Leben Jesu, ja ich möchte sagen vom Christenthum überhaupt, die Auferstehung, faßt Weiße in so weit in Uebereinstimmung mit mir, daß er kein wirkliches Wiederaufleben des Gekreuzigten, weder wunderbares noch natürliches, sondern nur Visionen der Apostel annimmt; damit aber diese nicht als leerer Wahn erscheinen mögen, läßt er sie durch den Geist des abgeschiedenen Meisters, oder, wenn dies als leidiger Gespensterspuk mißfallen sollte, von Gott selbst unmittelbar in den Seelen der Apostel bewirkt sein. Man sieht hier dieselbe Halbheit, dieselbe Durchkreuzung richtiger kritischer Gedanken durch dilettantische Idiosynkrasien, wie sie den ganzen theologischen Standpunkt Weiße's kennzeichnet und insbesondere seine Bearbeitung der evangelischen Geschichte nur die Bedeutung einer Curiosität hat gewinnen lassen.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit Ewald's Geschichte Christi [1]), wie von mir schon an einem andern Orte auseinandergesetzt worden ist. [2]) Seine Ansicht von der Person Jesu und von den Heilungswundern der evangelischen Geschichte ist halb Schleiermacherisch, halb Paulus'isch; von den übrigen Wundern, nur daß es nicht zugestanden wird, die mythische; in Betreff der Auferstehung Jesu enthält Ewald's lange und schwülstige Ausführung kein Körnchen eines Gedankens mehr, als was ich in dem entsprechenden Abschnitt meines Leben Jesu, freilich mit weit weniger Salbung, aber auch mit weit weniger Verworrenheit, darüber vorgetragen habe. Der betäubende Wort- und Phrasenschwall der Ewald'schen Darstellung dieser Dinge gemahnt wie ein Zeichen des letzten Stadiums, in dem sich diese ganze Art von Theologie befindet. Nur in der künstlichen Dämmerung einer überschwenglichen Rednerei kann man sich das Unvermeidliche noch verbergen; sobald vor dem Lichte klaren und bestimmten Denkens die Nebel fallen, steht das Ergebniß der Kritik unverkennbar vor dem Auge da.

Ein paar erfreuliche Ansätze zum Bessern haben uns die letzten Jahre gebracht. Zuerst die gehaltvolle kleine Schrift von Keim über die menschliche Entwicklung Jesu Christi [3]); neuestens das vielbesprochene Buch des Franzosen Ernst Renan über das Leben Jesu. [4]) So verschieden zwei

1) Geschichte Christus und seiner Zeit. Der Geschichte des Volks Israel fünfter Band, 1855, zweite Ausgabe 1857; womit zu vergleichen die Geschichte des apostolischen Zeitalters, der Geschichte des Volks Israel sechster Band, zweite Ausgabe 1858, Die drei ersten Evangelisten übersetzt und erklärt 1850, und Die johanneischen Schriften übersetzt und erklärt, 1861.

2) Gespräche von Ulrich v. Hutten, Vorrede, S. XXXVIII—XLIV.

3) Die menschliche Entwicklung Jesu Christi, akademische Antrittsrede von Dr. Th. Keim, 1861. Womit zu vergleichen die Anzeige der Schrift von Renan in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 1863, Nr. 258—260.

4) Vie de Jésus, par Ernest Renan, 1863.

Schriften ſein müſſen, von denen die eine nur einen andeutenden Entwurf, die andere ein ausgeführtes farbenreiches Gemälde gibt, die eine ebenſo deutſch-theologiſch, wie die andere franzöſiſch-weltmänniſch gehalten iſt, ſo haben ſie doch einen wichtigen Grundzug gemein, und ſelbſt ihre Gegenſätze fordern zur Vergleichung auf. Der gemeinſame Grundzug iſt, was der Verfaſſer der erſteren Schrift als die Eigenthümlichkeit ſeiner Arbeit bezeichnet, dann aber als Beurtheiler der andern auch dieſer zuerkennt, das Beſtreben, mit der menſchlichen Entwicklung Jeſu vollen Ernſt zu machen, auch an ſeinem Leben die geſchichtliche, pſychologiſche Auffaſſungsweiſe in aller Strenge durchzuführen. Richtig erkennt Keim, daß auf eine ſolche Betrachtung der Perſon und des Lebens Jeſu der ganze Bildungsgang unſerer Zeit hindränge, daß auch das allgemeine Bewußtſein nur noch einer ſolchen Geſchichte rechten Glauben ſchenke, deren Potenzen es in ſich ſelbſt, in der gemeinſamen Anlage der menſchlichen Natur wiederfinde. Ob es aber an dem iſt, was er gleichfalls rühmt, daß ſich dieſe Auffaſſung jetzt mehr oder minder bewußt in der ganzen Theologie vollziehe, ja, ob ſie auch nur bei Keim ſich vollzogen hat und vollziehen kann, iſt eine andere Frage.

Zwar Eine Einſicht hat er, die hiezu vor Allem unerläßlich und um ſo höher anzuſchlagen iſt, je ſeltener ſie ſich außerhalb des Kreiſes der im engeren Sinne kritiſchen Schule findet, daß nämlich von einer menſchlichen Auffaſſung der Perſon Jeſu, von der Nachweiſung eines inneren Entwicklungsgangs in ſeinem Leben keine Rede ſein kann, ſo lange das vierte Evangelium als hiſtoriſche Quelle betrachtet, den drei erſten vorgezogen, oder auch nur gleichgeſtellt wird. Damit hat Keim einen großen Vorſprung vor den gewöhnlichen Bearbeitern des Lebens Jeſu, auch vor Renan, gewonnen, der zwar von den johanneiſchen Chriſtus-Reden die Einſicht ausſpricht, Niemand werde ein Leben Jeſu, das einen Sinn habe, zu Stande bringen, der auf dieſelben Rückſicht nehme, dabei aber den Erzählungen deſſelben Evangeliums ſogar eine höhere Glaubwürdigkeit als denen der übrigen zuerkennt. Iſt hierin der deutſche Theologe, der nicht umſonſt zu Baur's Füßen geſeſſen, dem Franzoſen überlegen, der die deutſchen Forſchungen über dieſe Gegenſtände nur ſo weit ſie in's Franzöſiſche überſetzt ſind, genauer zu kennen ſcheint, ſo geht er freilich, wie wir finden werden, auf der andern Seite zu weit, wenn er von apoſtoliſchem Urſprung und einheitlichem Charakter des erſten Evangeliums ſpricht, und an der Hand dieſes Evangeliums und ſeiner Anordnung die allmählige innere Entwicklung Jeſu nachweiſen zu können glaubt.

Entſchieden aber wendet ſich das Verhältniß zum Vortheil des Franzoſen auf einem andern Punkte, wo er dem Deutſchen entgegenſteht. Dieſer tadelt an jenem, daß bei ihm Jeſus immer nur als einer, wenn auch der Erſte, unter mehreren, nie als der Einzige erſcheine, an deſſen Vermittlung die ganze Menſchheit gewieſen ſei; wogegen er ſeinerſeits jede Auffaſſung Chriſti von ſich weist, die etwa nur ein Individuum als organiſches Pro-

duct der menſchlichen Gattung herausbringe, da Chriſtus vielmehr hoch über der thatſächlichen Menſchheit, auch über ihren höchſten Helden, im Schooße des lebendigen Gottes, ſeines Vaters, begriffen werden müſſe. Schon die überſchwengliche Ausdrucksweiſe verräth hier die „pectorale Färbung", die Keim für ſeine Arbeit ausdrücklich in Anſpruch nimmt; d. h. er zeigt ſich mit Wiſſen und Willen in der chriſtlich-theologiſchen Illuſion befangen, und glaubt dabei dennoch den Anforderungen der Wiſſenſchaft genügen zu können. Aber kein wirklicher Menſch iſt ein Einziger, ſondern jeder gehört, wenn auch vielleicht als relativ Erſter, zu einer Klaſſe; und keiner ſteht in ſeiner Klaſſe ſo hoch, daß er nicht von einem Andern ergänzt würde. Daß Jeſus, wenn er als Einziger gefaßt wird, doch zugleich als Menſch im vollen Sinne gefaßt werden könne, werden wir erſt dann glauben, wenn man uns in der wirklichen Geſchichte in irgend einem Fache einen ſolchen Einzigen nachweist, oder wenn man uns begreiflich macht, warum es nur im Felde der Religion einen ſolchen Einzigen geben könne. Hier wird derjenige, der ſich innerhalb der Gränzen des wahrhaft Menſchlichen halten will, niemals weiter kommen als das franzöſiſche Weltkind, wenn es von Jeſu die ächte Religion in der Menſchheit nur ſo datirt, wie von Sokrates die Philoſophie, von Ariſtoteles die Wiſſenſchaft überhaupt, nämlich ſo, daß einzelne Anſätze ſchon vorher, bedeutende Fortſchritte auch nachher noch gemacht worden ſind und möglich bleiben, unbeſchadet der ausgezeichneten Stellung jedoch, die jenen großen Anfängern und Begründern in ihrem Fache zukommt.

Daß es eine Täuſchung iſt, zu meinen, es laſſe ſich mit der vollen Menſchheit Jeſu Ernſt machen, wenn er dabei ein einziges über der „factiſchen Menſchheit" ſtehendes Weſen bleiben ſoll, würde ſich zwar ungleich beſtimmter herausſtellen, wenn Keim das Leben Jeſu im Einzelnen durchzuarbeiten unternehmen würde; doch zeigt es ſich auch ſchon in ſeinem Entwurfe deutlich genug. So ſehr man ſich des freien Blicks und feinen Sinns erfreuen muß, womit er in den Einſichten und Ueberzeugungen Jeſu das allmählige Werden und Wachſen, das Bedingtſein von umgebenden Zeitvorſtellungen wie von eigener Beobachtung und Erfahrung, in der großen That ſeines Lebens das Ergebniß einer Reihe innerer Kämpfe nachweist, ſo wenig weiß man auf der andern Seite, was man davon denken ſoll, wenn er zur Erweckung des Meſſiasbewußtſeins in Jeſu „vielleicht auch die Wunder ſeiner Kindheit" mitwirken läßt, oder, wenn er, nachdem er für die Heilungswunder Jeſu eine pſychologiſche Erklärung zuläſſig gefunden, von den übrigen, „den ſeltener erzählten reinen Naturwundern", zwar die größere Schwierigkeit zugeſteht, doch mit dem Beiſatz, daß auch über ſie in der Wiſſenſchaft abſolut noch nichts entſchieden ſei. Ich weiß, man kann den Beweis, den man hier von der Wiſſenſchaft fordert, ſo faſſen, daß man ſagen kann, ſie habe ihn noch nicht geleiſtet; in der That jedoch wäre durch Wun-

der, wie die Brodvermehrung, die Waſſerverwandlung, das Seewandeln, ſie als wirkliche Facta angenommen, die Naturwiſſenſchaft in ihren erſten Grundlagen aufgehoben. Und wenn Jeſu, neben der allmählig ſich näher beſtimmenden Vorahnung ſeines Leidens und Todes, ſeine Auferſtehung „ſtets gewiß", und doch auch dieſes Vorherwiſſen kein ſchlechthin übernatürliches geweſen ſein ſoll, ſo können wir uns von der Auferſtehung als übernatürlichem Ereigniß nur ein eben ſolches Vorherwiſſen, von einem ſo unberechenbaren Zufall aber, wie ſie als natürliches Ereigniß geweſen ſein müßte, kein natürliches Vorherwiſſen denken. Wie freilich Keim die Auferſtehung Jeſu faſſe, hat er uns nicht geſagt. Da er von Viſionen, worauf Renan hindeutet, nichts wiſſen will, das ſchlechthin Uebernatürliche aber aus dem Leben Jeſu ſchon vorher verwieſen hat, ſo ſcheint ihm nur das Wiedererwachen aus einem Scheintod übrig zu bleiben. Damit würde er der Schleiermacher'ſchen Chriſtologie am Schluſſe recht auffallend ſeinen Tribut bezahlen, über die er zu einer geſchichtlichern Faſſung der Perſon Jeſu hinausſtrebte; deren Banne man aber nicht eher entkommt, als bis man ſich der Vorausſetzung entſchlägt, als könnte ein Geſchichtliches zugleich urbildlich, ein Uebernatürliches natürlich, ein Individuum zugleich wirklicher Menſch ſein und doch über der ganzen wirklichen Menſchheit ſtehen.

II. Die Evangelien als Quellen des Lebens Jesu.

A. Die äußeren Zeugnisse über den Ursprung und das Alter der Evangelien.

9.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Es ist gesagt und an einer Reihe bisheriger Versuche anschaulich gemacht worden, daß, so lange die Evangelien als geschichtliche Quellen im strengen Sinne gefaßt werden, eine geschichtliche Ansicht von dem Leben Jesu unmöglich ist. Allein müssen sie denn nicht so gefaßt werden? Spricht nicht eine anderthalbtausendjährige kirchliche Ueberlieferung, sprechen nicht die ältesten, an die apostolische Zeit hinanreichenden Zeugnisse dafür, daß sie theils von vertrauten Augenzeugen des Lebens Jesu, theils von Schülern und Begleitern dieser Augenzeugen verfaßt sind? Nun wäre zwar mit dem Einen noch nicht auch das Andere bewiesen, da auch ein Augenzeuge einen unhistorischen Bericht geben kann, sei es, daß sein Zweck kein geschichtlicher ist, oder daß Befangenheit und Vorurtheil ihn die Dinge anders ansehen lassen, als sie in der Wirklichkeit lagen; doch wollen wir hievon vorerst absehen und die Zeugnisse für das Alter und den Ursprung unserer Evangelien einer Prüfung unterwerfen.

Da müssen wir uns aber vor Allem darüber verständigen, was wir unter einem Zeugniß für die Abkunft einer Schrift von einem gewissen Verfasser uns zu denken haben. Zunächst pflegen wir in dieser Hinsicht auf das eigene Zeugniß der Schrift zu achten und sie demjenigen Verfasser beizulegen, dessen Namen sie auf dem Titel trägt. Doch thun wir dieß nur bis auf Weiteres; sobald uns ein Grund aufstößt, der uns die Abkunft der Schrift von diesem Verfasser zweifelhaft macht, so erinnern wir uns, wie oft es schon vorgekommen ist, daß Schriften unter falschem Namen in die Welt geschickt worden sind, oder daß einer namenlos erschienenen in der

Folge ein Verfaſſer beigelegt worden iſt, der es nicht war, und wir ſehen uns daher nach weiteren Zeugniſſen um. Wenn eine Schrift unter dem Namen eines noch lebenden Verfaſſers erſcheint, ſo halten wir als Beweis, daß ſie wirklich von ihm iſt, in der Regel für hinreichend, daß dieß von keiner Seite widerſprochen wird; denn wäre ſie ihm unterſchoben, denken wir, würde er ſelbſt proteſtiren, hätte er ſich aber eine fremde Arbeit angemaßt, würden dieß Andere thun. Wird indeß ſchon hiebei vorausgeſetzt, was nicht nothwendig jedesmal zutreffen muß, daß beide Theile von dem Daſein der Schrift Kenntniß haben konnten, ſo wird, wenn es ſich um einen Verſtorbenen handelt, die Sache noch verwickelter. Kommt nach ſeinem Tode eine Schrift unter ſeinem Namen heraus, die doch nicht von ihm iſt, ſo kann er nicht mehr proteſtiren, und ob Andere dazu ſich bewogen und im Stande finden werden, hängt vom Zufall ab. Die Schrift kann mit dem, was wir ſonſt von einem ſolchen Manne wiſſen, mehr oder weniger zuſammenſtimmen, ihre Aechtheit folglich aus inneren Gründen mehr oder weniger wahrſcheinlich ſein; aber ein ſicheres Zeugniß dafür hätten wir, falls ſeine eigene Handſchrift nicht mehr zu produciren iſt, nur dann, wenn entweder in Briefen oder ſonſtigen Aufzeichnungen des Verſtorbenen ſich beſtimmte Hinweiſungen auf dieſelbe, als ſeine Arbeit, fänden, oder wenn ein Bekannter des Verfaſſers die Erklärung abgäbe, er wiſſe, daß dieſer eine ſolche Schrift unter der Feder gehabt und vollendet habe; wobei indeß die Aechtheit jener Aufzeichnungen ſchon für ſich feſtſtehen, der Bekannte aber ein notoriſch zuverläßiger Mann ſein und kein denkbares Intereſſe haben müßte, in der Sache ein falſches Zeugniß abzulegen.

Iſt uns eine Schrift aus alten Zeiten unter einem gewiſſen Namen überliefert, ſo bleibt die Sache im Weſentlichen die gleiche. Ihre Aechtheit iſt nur dann ſicher bezeugt, wenn entweder in unzweifelhaft ächten Aufzeichnungen des Verfaſſers ſelbſt, oder in ächten Schriften von Zeitgenoſſen, und zwar müſſen dieß ſolche ſein, die etwas Sicheres darüber wiſſen konnten, von der fraglichen Schrift als einem Werke dieſes Mannes die Rede iſt. So ſpricht z. B. Cicero von ſeinen verſchiedenen Schriften verſchiedentlich in ſeinen Briefen, von Cäſar's Commentarien in ſeinem Brutus [1]); Virgil, Horaz und Ovid von ihren früheren Dichtungen in den ſpäteren; der jüngere Plinius gibt in einem ſeiner Briefe ſeinem Freunde Tacitus die erbetene Auskunft über einen Punkt, den dieſer in ſeinen Hiſtorien, die er damals in der Arbeit hatte, behandeln wollte [2]), und in einem andern Briefe zählt derſelbe Plinius die einzelnen Schriften ſeines Oheims, des ältern Plinius, zum Theil mit Angabe ihrer Eintheilung und Einrichtung auf. [3])

1) C. 75.
2) Epist., L. VI, 16; vgl. 20.
3) L. III, 5.

Das Letztere ist nöthig und die Beschreibung der Schrift muß schon eine genaue sein, um den Beweis der Aechtheit vollständig zu machen; denn es könnte ja die ächte Schrift, von der der Verfasser oder sein Bekannter spräche, verloren gegangen und eine andere später unterschoben worden sein. Nur wenn ein nahe stehender Zeitgenosse aus der Schrift eines Andern, von der er spricht, zugleich Stellen anführt, die wir noch jetzt darin lesen, wie dieß z. B. der genannte Plinius mit einem Martialischen Epigramme thut [1]), erreicht das Zeugniß denjenigen Grad von Zuverläßigkeit, der in solchen Dingen erreichbar ist. Wie es aber kein vollgültiges Zeugniß heißen kann, wenn ein gleichzeitiger oder wenig späterer Schriftsteller von einem andern zwar aussagt, daß er eine Schrift eines gewissen Titels und Inhalts geschrieben habe, ohne doch etwas daraus anzuführen, das wir in der jetzt unter diesem Namen vorhandenen Schrift finden, so ist das Zeugniß noch viel weniger in dem umgekehrten Falle für vollständig zu achten, wenn ein Schriftsteller zwar sich der gleichen Worte wie ein anderer bedient, ohne jedoch zu sagen, daß er sie von einem andern, oder doch nicht, von wem er sie entlehnt habe. Denn hier bleibt ja mindestens die doppelte Möglichkeit, daß der eine Schriftsteller die Redensart nicht aus der Schrift des andern, sondern beide sie aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben; oder daß es eine zu einer gewissen Zeit und in gewissen Kreisen gebräuchliche Phrase sei, deren sich beide unabhängig von einer schriftlichen Quelle bedienten.

Hieraus erhellt schon, daß der Natur der Sache nach selten das äußere Zeugniß für eine Schrift so zwingend sein wird, daß es nicht der Unterstützung durch innere Gründe, die aus der Zusammenstimmung der Schrift mit der Zeit, den Verhältnissen und Eigenschaften des angeblichen Verfassers hergenommen sind, bedürfte, und daß es, wo diese inneren Gründe entschieden widerstreiten, hinreichend wäre, auch gegen dieselben die Aechtheit der Schrift uns zu verbürgen. Es lassen sich schlagende Beispiele anführen, wie die scheinbar glänzendste äußere Bezeugung sich hinterher als trüglich erwiesen und nicht hat verhindern können, daß die so bezeugte Schrift dem angeblichen Verfasser abgesprochen werden mußte. So erschien, um ein Beispiel aus meiner eigenen Praxis anzuführen, zur Ostermesse 1591 ein Gedicht in deutschen Reimen mit dem Titel: „Vom Leben, Reisen u. s. w. des großen St. Christoffels, beschrieben durch den wohlgelehrten Herrn Nicodemum Frischlinum", der wenige Monate vorher durch den bekannten unglücklichen Sturz um's Leben gekommen war. Sein Gegner Crusius bezeichnete in dem Tagebuche seiner Händel mit Frischlin das Gedicht als das Rabengekrächz, nicht Schwanengesang, vor dessen Untergang; er that

1) III, 21. Vgl. Martial. Epigr., X, 13.

dieß freilich auf die Ankündigung des Schriftchens hin, alſo ehe er es geleſen hatte; aber es findet ſich kein ſpäterer Beiſatz, dergleichen das noch handſchriftlich vorhandene Tagebuch ſonſt manche enthält, daß ihm nach Anſicht des Gedichts deſſen Friſchliniſche Abkunft zweifelhaft geworden wäre. Und wollte man ſagen, dem über das Grab hinaus unverſöhnlichen Cruſius habe es ſchon recht ſein können, daß eine ſo gehäſſige Satire ſeinem Todfeinde, wenn auch fälſchlich, zugeſchrieben wurde: ſo hat auch der Bruder Friſchlin's, der ſein Andenken in einer eigenen Schrift in Schutz nahm, nirgends ein Wort dagegen geſagt. So hat denn das Gedicht vom großen Chriſtoffel bis auf die neueſte Zeit herab für ein Friſchliniſches posthumum gegolten und wird in den deutſchen Literaturgeſchichten unter den Werken Friſchlin's aufgeführt. Mir, als Biographen des unglücklichen Dichters, war zwar das Stillſchweigen über dieſe Arbeit in ſeinen zahlreich vor mir liegenden Briefen, beſonders auch aus ſeiner letzten Kerkerzeit, auffallend; doch wagte ich, da das Gedicht im Ganzen nicht übel mit Friſchlin's Art zuſammenſtimmte, auf jenes Stillſchweigen allein hin nicht, ihm daſſelbe abzuſprechen. Nun fand aber vor zwei Jahren ein heſſiſcher Geiſtlicher in dem Archiv zu Darmſtadt eine Reihe von Actenſtücken, die es außer Zweifel ſetzen, daß der Verfaſſer des Gedichts vielmehr ein Hanauiſch-Iſenburgiſcher Pfarrer Namens Schönwaldt, und Friſchlin lediglich derjenige war, der es in den Druck gegeben und vielleicht da und dort überarbeitet hatte. [1])

Auf ein anderes ähnliches Beiſpiel haben ſich auch ſchon Andere in gleicher Abſicht berufen. Wenige Tage nach der Hinrichtung Carl's I. von England erſchien unter dem Titel: Königsbild [2]), eine Denkſchrift, welche der König während ſeiner Gefangenſchaft zu ſeiner Vertheidigung verfaßt haben ſollte; ſie wurde von der Maſſe des Publikums in gutem Glauben und mit Begeiſterung aufgenommen, mit der Zeit in etwa fünfzig Auflagen gedruckt, und hat hauptſächlich dazu beigetragen, dem hingerichteten König bei dem engliſchen Volke den Ehrentitel des Märtyrers zu verſchaffen. Noch im gleichen Jahr 1649 zog der große Milton die Aechtheit des royaliſtiſchen Machwerks in Zweifel, von dem heute für ausgemacht gilt, daß ein Biſchof von Exeter ſein Verfaſſer war; aber noch am Ende des Jahrhunderts wurde es dem Deiſten Toland von ſeinen Landsleuten ſehr übel genommen, daß er in einer Biographie Milton's deſſen Zweifeln gegen die Aechtheit jener Denkſchrift beigetreten war. Freilich that er es mit Seitenblicken, die neben dem Royalismus auch gegen die Orthodoxie der Engländer

1) Vgl. die Abhandlung: Ueber Entſtehung und Verfaſſer des dem Dr. Nicodemus Friſchlin zugeſchriebenen Gedichts von St. Chriſtoffel. Von W. Nebel, Pfarrer in Dreieichenhain. In dem Anzeiger für Kunde deutſcher Vorzeit, 1861, Nr. 10 u. 11.

2) Εἰκὼν βασιλική.

anstießen, die aber eben der Grund sind, warum wir aus manchen andern gerade dieses Beispiel hier ausgewählt haben. „Wenn ich ernstlich erwäge", bemerkte nämlich Toland zu jener Unterschiebungsgeschichte, „wie alles dieß in unserer Mitte sich zugetragen hat, binnen vierzig Jahren, in einer Zeit großer Gelehrsamkeit und Bildung, wo beide Parteien so genau über ihre gegenseitigen Handlungen wachten, so kann ich mich nicht länger wundern, wie so viele unterschobene Schriften unter dem Namen Christi, seiner Apostel und anderer großer Personen haben veröffentlicht werden können in den christlichen Urzeiten, wo es von so großer Bedeutung war, daß dieselben Glauben fanden, wo die Betrügereien auf allen Seiten zu häufig waren, als daß man einander hätte Vorwürfe darüber machen können, während zugleich der Verkehr bei weitem noch nicht so allgemein wie jetzt, und die ganze Erde von Aberglauben bedeckt war. Eher glaube ich, daß die Unächtheit einiger weiteren Bücher noch unentdeckt geblieben ist, vermöge der Entfernung der Zeiten, des Todes der betreffenden Personen und des Untergangs aller Denkmäler, die uns über die Wahrheit belehren könnten; zumal in Erwägung, wie gefährlich es jederzeit für die schwächere Partei gewesen ist, die Ränke ihrer Gegner aufzudecken, mochten sie auch noch so plump sein, und wie die herrschende Partei streng verordnete, daß alle Bücher, die ihr Anstoß gaben, verbrannt oder auf eine andere Art unterdrückt werden sollten."[1])

Dieser Schluß des Deisten, daß, wenn in so hellen und kritischen Zeiten, wie die damaligen, eine Fälschung der Art möglich gewesen, Aehnliches in so dunkeln und unkritischen Zeiten, wie die der Entstehung des Christenthums waren, noch weit leichter habe vorkommen können, ist in der That vollkommen begründet. Gerade die nächsten Jahrhunderte vor und nach Christi Geburt waren die eigentliche Blüthezeit solcher Unterschiebungen, und gerade die ältesten Christen, und zwar nicht blos ungebildete, sondern die gelehrtesten Kirchenväter nicht ausgenommen, die leichtgläubigsten in Anerkennung solcher offenbar untergeschobenen Schriften.[2]) So beruft sich der Verfasser des in unserem Kanon befindlichen Briefs Judä (V. 14) auf eine Weissagung des Henoch, des siebenten Erzvaters von Adam an, die wir in dem apokryphischen Buche Henoch lesen; er glaubte also, wie später Tertullian und andere Kirchenväter, in diesem Machwerke, das frühestens dem letzten vorchristlichen Jahrhundert angehört, einer schwachen Nachahmung insbesondere des Buchs Daniel, die wirklichen Weissagungen des Vaters von Methusalah und Urgroßvaters von Noah zu finden. Im zweiten Jahrhundert

1) Vgl. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 201.

2) Besonders lehrreich ist hierüber die Abhandlung (von Zeller) über die Tübinger historische Schule, in v. Sybel's Histor. Zeitschrift, IV, 90 fg.

vor Chriſtus hatte ein alexandriniſcher Jude, Ariſtobul [1]), um das Judenthum der griechiſchen Welt durch ihre eigenen Auctoritäten zu empfehlen, angebliche Verſe der älteſten griechiſchen Dichter zuſammengetragen, beziehungsweiſe ſelbſt gemacht, worin dieſe ſich nicht blos im Sinne des Monotheismus, ſondern auch für ganz ſpeciell jüdiſche Religionsſatzungen ausſprachen. Wir finden jetzt die Frechheit kaum begreiflich, mit welcher der Jude im Stande war, den Orpheus von Abraham, Moſes und den zehn Geboten, den Homer von der Vollendung der Schöpfung am ſiebenten Tage und der Heiligung des Sabbats reden zu laſſen; allein Ariſtobul kannte ſeine Leute beſſer: nicht nur ohnehin die Eitelkeit ſeiner Volksgenoſſen kam ihm gläubig entgegen, ſondern auch gelehrte chriſtliche Kirchenväter, wie Clemens von Alexandrien und Euſebius, berufen ſich in vollem Glauben auf die von ihm geſchmiedeten Beweisſtellen.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den ſibylliniſchen Weiſſagungen, einer Sammlung von Orakeln, die, vom zweiten Jahrhundert vor bis in das dritte nach Chriſtus, jenem fabelhaften Namen unterſchoben, von den Kirchenvätern als ächte Sprüche jener heidniſchen Seherinnen, der Zeitgenoſſinnen des trojaniſchen Kriegs, des Königs Tarquinius Priscus u. ſ. f. gebraucht wurden. [2]) Die Sibylle weiß nicht nur von der Schlange im Paradies und dem Thurmbau zu Babel, ſondern ſie ſagt auch die Lebensſchickſale und Wunder Jeſu, ſeine Krankenheilungen und Todtenerweckungen, die Speiſung der fünftauſend und das Wandeln auf dem See, die Dornenkrone und die Tränkung mit Eſſig und Galle, den Kreuzestod und die Auferſtehung nach drei Tagen, auf's genaueſte voraus, ja ſie gibt in den Anfangsbuchſtaben einer Reihe von Verſen die Buchſtaben des vollen Namens und Titels Chriſti: ohne daß dieß Alles den Kirchenvätern, die es anführen, über die wahre Beſchaffenheit der Sache die Augen geöffnet hätte. Schon Celſus ſprach von Verfälſchung der Sibyllenorakel, aber Origenes [3]) verlangte die Vorweiſung der unverfälſchten Exemplare, und Lactantius [4]) berief ſich gegen den Vorwurf chriſtlicher Unterſchiebung auf Varro und Cicero, die, vor Chriſti Geburt ſchon geſtorben, von der Erythräiſchen und anderen Sibyllen ſprechen (aber freilich von den Weiſſagungen auf Chriſtus, um die es ſich handelt, noch nichts wiſſen).

Wie an der Erdichtung ſibylliniſcher Orakel neben den Juden auch die Chriſten betheiligt waren, ſo ſahen ſich die Letzteren im Streite mit den

---

1) Ueber ihn vgl. Gfrörer, Philo und die alexandriniſche Theoſophie, II, 71 fg. Zeller, Die Philoſophie der Griechen, III, 2, S. 573 fg.

2) Vgl. Friedlieb, Die ſibylliniſchen Weiſſagungen, 1852, die Einleitung.

3) Contra Cels., V, 61.

4) Div. Instit., IV, 15, 26 fg.

Ersteren bald auch veranlaßt, die griechische Uebersetzung des Alten Testaments zu fälschen, um Beweisstellen gegen die Juden zu gewinnen. Man brachte durch Zusätze das Kreuz Christi in die Psalmen, seine Höllenfahrt in den Jeremias hinein, und wenn die Juden einwandten, daß diese Stellen in ihrem Text nicht zu finden seien, daß folglich die Christen sie eingeschwärzt haben müssen, so hatten die Kirchenväter die Stirne oder den guten Glauben, umgekehrt die Juden zu beschuldigen, sie haben die Stellen aus ihren Bibeln betrüglicherweise ausgemerzt. [1]) Daß Jesus der auf ihn bezogenen Weissagung des Micha gemäß in Bethlehem geboren sei, war natürlich den ältesten Christen sehr wichtig; um dieß nun auch den Römern glaublich zu machen, berief sich Justin [2]) auf die Schatzungstabellen, die Quirinus, ihr erster Landpfleger in Judäa, habe fertigen lassen. Nun war aber Quirinus niemals Landpfleger von Judäa, sondern Präses von Syrien gewesen, und hatte als solcher zwar eine Schatzung in Judäa vorgenommen, aber erst neun Jahre nach der Zeit, in welche den Evangelien und auch dem Justin zufolge die Geburt Jesu fällt; von ihm konnten daher keine Schatzungstabellen existiren, worin der Sohn der Maria vorkam, oder wenn solche existirten, so wird es damit die gleiche Bewandtniß gehabt haben, wie mit den Acta Pilati, auf welche sich derselbe Justin in Betreff der näheren Umstände bei der Kreuzigung Christi beruft. [3]) Von diesen angeblichen Pilatus-Acten nämlich, die wir jetzt umgearbeitet im Evangelium Nicodemi lesen, wissen wir, daß sie das Machwerk eines Christen waren, der eine im Wesentlichen aus unseren Evangelien gezogene und mit allerhand Fabeln ausgeschmückte Erzählung von der Verurtheilung, dem Tod und der Auferstehung Jesu in das Gewand eines Berichts von Pilatus an den Kaiser Tiberius gekleidet hatte, um die Sache für die Widersacher desto glaublicher und dringlicher zu machen.

Ein besonders schlagendes Beispiel davon, wie jenen Zeiten Alles für ächt galt, was sie erbaute, ist der Briefwechsel Christi mit dem König Abgarus von Edessa, den uns Eusebius als Ausbeute aus dem edessenischen Archiv in einer von ihm gefertigten Uebersetzung aus dem syrischen Original mittheilt. [4]) Abgarus, ein kleiner Dynast jenseits des Euphrat, war, so wird erzählt, an einem unheilbaren Uebel erkrankt. Wie er nun von den wunderbaren Heilungen hörte, die Jesus in Jerusalem verrichtete, sandte er den Eilboten Ananias dahin mit einem Briefe, worin er Jesum, den er jenen Thaten nach, schreibt er, entweder für Gott selbst oder für dessen

1) Vgl. Hilgenfeld, Die alttestamentlichen Citate Justin's, in Zeller's Theol. Jahrbüchern, 1850, S. 390 fg.

2) Apol., I, 34. Vgl. Tertull. adv. Marcion., IV, 7, 19.

3) Apol., I, 35.

4) Kirchengeschichte, I, 13.

Sohn halten müſſe, erſuchte, ſich zu ihm zu bemühen, um ihn zu heilen, und, wenn er wolle, bei ihm in Sicherheit vor den Nachſtellungen der Juden zu leben. Darauf habe denn Jeſus dem Fürſten durch den Ueberbringer Folgendes zurückgeſchrieben: „Selig biſt du, der du an mich glaubſt, ohne mich geſehen zu haben. Denn es iſt von mir geſchrieben, daß die mich ſehen, nicht an mich glauben werden, damit die, welche mich nicht ſehen, glauben und ſelig werden mögen. Was nun aber dein Geſuch, zu dir zu kommen, betrifft, ſo muß ich erſt Alles, um deſſentwillen ich geſandt bin, hier erfüllen, und nachdem ich es erfüllt, ſodann aufgenommen werden zu dem, der mich geſandt hat. Und wenn ich aufgenommen ſein werde, will ich dir einen meiner Jünger ſenden, daß er dein Uebel heile und Leben und Seligkeit dir und denen bei dir mittheile.“ Daß das Chriſtenthum ſchon im zweiten Jahrhundert in Edeſſa Wurzel faßte, wiſſen wir, und erklären uns daher leicht, wie dieß unhiſtoriſch bis in die Zeit Jeſu ſelbſt zurückdatirt werden mochte; aber Euſebius hatte an der Aechtheit eines ſo offenbar und noch dazu ſo ſchlecht fingirten Documents (es läßt ja Chriſtum ſich auf die Stellen Joh. 9, 39. 20, 29, als etwas bereits Geſchriebenes berufen) keinen Zweifel, und dieſer Euſebius, der erſte Geſchichtſchreiber der chriſtlichen Kirche, iſt eine der Hauptauctoritäten, auf deren Angaben der Glaube an die Aechtheit der Evangelien beruht.

10.

Die älteſten Zeugniſſe für die drei erſten Evangelien.

Gehen wir nach dieſen allgemeinen Vorbemerkungen, welche vorauszuſchicken unerläßlich war, zu den älteſten Zeugniſſen für das Daſein und die Aechtheit unſerer Evangelien über [1]), ſo ſteht ſoviel feſt, daß wir gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chriſtus dieſelben vier Evangelien, die wir noch jetzt haben, in der Kirche anerkannt und von den drei hervorragenden Kirchenlehrern Irenäus in Gallien, Clemens in Alexandrien und Tertullian in Karthago als Schriften der Apoſtel und Apoſtelſchüler, deren Namen ſie tragen, vielfach citirt finden. Zwar war noch immer eine ziemliche Anzahl weiterer Evangelien in Umlauf, es gab ein Evangelium der Hebräer und der Aegyptier, des Petrus, des Bartholomäus, des Thomas, des Matthias, auch der zwölf Apoſtel, die nicht blos ketzeriſche Parteien gebrauchten, ſondern auf die ſich mitunter auch rechtgläubige Kirchenlehrer noch beriefen; doch als die eigentlich zuverläßigen Grundlagen des Chriſtenglaubens wurden um jene Zeit und fortan jene vier betrachtet.

---

1) Hiezu vgl. beſonders Köſtlin, Der Urſprung und die Compoſition der ſynoptiſchen Evangelien, 1853, und Hilgenfeld, Kanon und Kritik des Neuen Teſtaments, 1863.

Fragen wir, warum gerade nur diese vier, nicht mehr und nicht weniger, so antwortet uns Irenäus[1]): das Evangelium ist die Säule der Kirche, die Kirche ist in der ganzen Welt verbreitet, die Welt hat vier Gegenden: so ist es schicklich, daß es auch vier Evangelien gibt. Ferner: das Evangelium ist der göttliche Lebenshauch oder Lebenswind für die Menschen, nun gibt es auf Erden vier Hauptwinde, also auch vier Evangelien. Oder: das weltschaffende Wort thront auf den Cherubim, die Cherubim haben vier Gestalten, also hat uns das Wort auch ein viergestaltiges Evangelium gegeben. Diese seltsame Beweisführung ist nun zwar nicht so zu verstehen, als wären die angegebenen Umstände der Grund gewesen, warum Irenäus nicht mehr und nicht weniger Evangelien annahm; vielmehr hatten sich diese vier eben damals in den Kreisen der nach Glaubenseinheit strebenden katholischen Kirche in vorzüglichen Credit gesetzt, und dieses gegebene Verhältniß suchte sich Irenäus im Geiste seiner Zeit zurechtzulegen: der sich aber eben in dieser Auseinandersetzung als ein dem Geiste unserer Zeit, dem Geiste verständiger Kritik, vollkommen fremder zu erkennen gibt.

Doch auch hievon abgesehen, kann uns ein Zeugniß, das um ein Jahrhundert von der Zeit absteht, bis zu welcher herab die angeblichen Verfasser jener Schriften möglicherweise noch gelebt haben können, nicht befriedigen, sondern wir müssen uns nach älteren Urkunden für die Abkunft unserer Evangelien umsehen. Hiebei wird es unerläßlich sein, nicht blos die drei ersten Evangelien von dem vierten zu trennen, sondern auch von jenen vorerst jedes einzelne für sich vorzunehmen.

Was für's Erste das Matthäus-Evangelium betrifft, so hat uns Eusebius von Papias, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Bischof von Hierapolis in Phrygien war und die Ueberlieferungen von den Aposteln aus dem Munde der Kirchenältesten fleißig sammelte, folgendes Zeugniß aufbehalten[2]): „Matthäus schrieb in hebräischer Sprache die Sprüche (des Herrn) auf, es verdolmetschte sie aber ein Jeder, so gut er konnte." Daß Matthäus sein Evangelium hebräisch, d. h. in der damaligen aramäischen Landessprache, geschrieben, wird von den späteren Kirchenlehrern mit dem sich von selbst ergebenden Beisatze, daß er es für die Christen in Palästina gethan habe, wiederholt, und von Eusebius näher dahin bestimmt, Matthäus habe es gethan, als er von den Hebräern zu Andern gehen wollte, um jenen seine persönliche Gegenwart durch eine Schrift zu ersetzen[3]); Hieronymus aber fügt bei: wer dieses hebräisch geschriebene Evangelium später in's Griechische übertragen habe, wisse man nicht.[4]) Allgemein ver-

1) Adv. haeres., III, 11, 8.
2) Kirchengeschichte, III, 39, 16.
3) Kirchengeschichte, III, 24, 6.
4) De vir. illustr., 3.

ſtand man alſo unter der Schrift, welche Papias dem Matthäus beimißt, das Original unſeres jetzigen Matthäus-Evangeliums, und betrachtete dieſes als eine von unbekannter Hand gefertigte Ueberſetzung deſſelben in's Griechiſche. Dabei befremdet es, daß Papias in der angeführten Stelle, die wahrſcheinlich allen übrigen Nachrichten zum Grunde liegt, nur von Sprüchen[1]) redet, die Matthäus aufgeſchrieben; und ſo hat ihn denn Schleiermacher beim Worte genommen, und die hebräiſche Schrift des Matthäus nicht von einem vollſtändigen Evangelium, ſondern nur von einer Redenſammlung verſtanden.[2]) Wenn nun aber Schleiermacher weiter ging, und auch das Verdolmetſchen, wovon Papias ſagt, daß es ein Jeder ſo gut zu Stande gebracht, als er gekonnt habe, nicht von Ueberſetzung, ſondern von Erläuterung der Ausſprüche Jeſu durch Beifügung ihrer geſchichtlichen Veranlaſſungen verſtand, ſo iſt er hierin jedenfalls zu weit gegangen. Denn wenn ein griechiſch Schreibender von Verdolmetſchen einer hebräiſchen Aufzeichnung ſpricht, ſo kann dieß unmöglich etwas Anderes als Ueberſetzen bedeuten. Die Ergänzung der Sprüche durch Erzählungen war aber auch gar nicht nöthig, wenn Papias von Sprüchen, die Matthäus aufgeſchrieben, nicht im ausſchließenden, ſondern nur in dem Sinne redete, daß ſie ihm neben den Erzählungen als die Hauptſache erſchienen. Und daß er es nur ſo meinte, erhellt aus ſeinem von Euſebius vorher angeführten Zeugniß über den Marcus, wo er, nachdem er ſo eben von „Reden und Thaten" Chriſti geſprochen, die dieſer Dolmetſcher des Petrus aufgezeichnet habe, dieß gleich darauf eine „Zuſammenſtellung der Herrnſprüche" nennt. Doch nur von einer hebräiſchen Evangelienſchrift bezeugt Papias die Abfaſſung durch den Apoſtel Matthäus; daß aber unſer griechiſcher Matthäus eine Ueberſetzung davon ſei, ſagt er nicht, und in ſeinem Ausdruck, es habe ſie Jeder überſetzt, ſo gut er gekonnt habe, ſcheint die Andeutung zu liegen, daß dieſe Ueberſetzungen von einander abwichen, mehr Bearbeitungen als Ueberſetzungen waren. Wenn alſo Hieronymus ſich ſo ausdrückt: wer das hebräiſche Evangelium des Matthäus in's Griechiſche übertragen habe, wiſſe man nicht, ſo hätte er allen Grund gehabt, weiter zu gehen und zu geſtehen, daß man überhaupt nicht wiſſe, ob unſer jetziger Matthäus eine Ueberſetzung aus dem Hebräiſchen ſei; wie denn ſeine ſprachliche Beſchaffenheit vielmehr auf urſprünglich griechiſche Abfaſſung deutet. Eine Zeitlang freilich ſprach Hieronymus ſo, als hätte er das hebräiſche Original des Matthäus aufgefunden, nämlich in dem ſogenannten Hebräer-Evangelium der Nazaräer, das auch bei Anderen als das urſprüngliche Matthäus-Evangelium galt; aber da er es in der Folge in's Griechiſche überſetzte, was er nicht nöthig gehabt hätte, wenn

1) Τὰ λόγια.

2) Ueber die Zeugniſſe des Papias von unſern beiden erſten Evangelien. Werke, Zur Theologie, II, 361 fg.

unser Matthäus schon eine solche Uebersetzung gewesen wäre, so muß er also wohl sich überzeugt haben, daß dieß nicht der Fall war; wie denn auch die Stellen, die er und andere Väter aus jenem Hebräer-Evangelium anführen, von unserem Matthäus bedeutend abweichen oder ihm auch ganz fremd sind. Freilich erhellt eben aus diesen Stellen, die zum Theil das Gepräge späterer Uebertreibung an sich tragen, daß das von Hieronymus übersetzte Hebräer-Evangelium, weit entfernt, das ursprüngliche Matthäus-Evangelium zu sein, vielmehr, wenn es der Ueberlieferung zufolge mit diesem zusammenhängen soll, eher eine noch spätere Ueberarbeitung desselben als unser jetziger Matthäus war.

Damit sind wir erst auf den richtigen Gesichtspunkt für die Betrachtung dieses Evangeliums gestellt. Wir sehen einen Grundstock, der möglicherweise der Angabe des Papias gemäß von einem Apostel herrühren könnte, in verschiedenen Ueberarbeitungen, deren eine das Hebräer-Evangelium, eine andere unser Matthäus ist, noch andere uns weiterhin begegnen werden. Und dieses Ueberarbeiten des überkommenen und mit der Zeit anwachsenden Evangelienstoffs war ein fortgehendes Geschäft, so daß sowohl das sogenannte Hebräer-Evangelium zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Parteien in verschiedener Gestalt erscheint, als auch unser Matthäus deutliche Spuren zeigt, nicht auf einmal, sondern durch wiederholte Redactionen nach und nach zu Stande gekommen zu sein. Doch wir dürfen in dieser Richtung nicht weiter gehen, ehe wir auch die ältesten Zeugnisse für die beiden anderen Evangelien der zusammengehörigen Gruppe untersucht haben.

Da wird denn für das Marcus-Evangelium derselbe Papias, dem wir die Notiz über das Matthäus-Evangelium verdanken, als Zeuge angeführt. Als Ueberlieferung des Presbyters Johannes, eines — doch wahrscheinlich blos mittelbaren [1]) — Schülers des Herrn, berichtet er nämlich [2]): „Marcus, welcher Dolmetscher des Petrus war, schrieb, soweit er sich erinnerte, genau, doch nicht in Ordnung, auf, was Christus geredet und gethan. Denn er hatte den Herrn nicht selbst gehört noch begleitet, sondern später, wie gesagt, den Petrus, der seine Vorträge nach dem jedesmaligen Bedürfniß einrichtete, und nicht, als hätte er eine Zusammenstellung der Reden des Herrn machen wollen; so daß den Marcus kein Vorwurf trifft, wenn er Einiges so aufschrieb, wie er es behalten hatte. Denn nur um Eines war es ihm zu thun, nichts von dem, was er gehört hatte, zu übergehen und nichts daran zu fälschen.“ Diese papianische Grundnotiz wird von den späteren Kirchenlehrern in so widersprechender Weise näher bestimmt, daß man schon hieraus sieht, wie sie für sich nichts Sicheres über die Sache

1) Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 339, Anm. 4.
2) Bei Eusebius, Kirchengeschichte, III, 35, 15.

wußten. Nach Irenäus [1]) nämlich hätte Marcus ſeine Aufzeichnungen erſt nach dem Tode der beiden Apoſtel Petrus und Paulus gemacht; nach Clemens von Alexandrien [2]) hingegen hätte er ſein Evangelium, noch während Petrus in Rom predigte, auf Verlangen von deſſen Zuhörern geſchrieben, und Petrus dieß, da er davon hörte, weder gefördert noch gehindert; wogegen Euſebius ſagt [3]), als Petrus davon erfahren, habe er ſich des Eifers der Leute gefreut und die Schrift zum Vorleſen in den Gemeinden beſtätigt. Hierfür beruft ſich Euſebius auf dieſelbe Schrift des Clemens, aus der er ſpäter das eben Angegebene anführt, daß Petrus ſich vielmehr in die Sache in keiner Weiſe gemiſcht habe. Allein man wünſchte für das Evangelium die volle apoſtoliſche Auctorität, und da genügte für's Erſte die Abfaſſung erſt nach dem Tode des Apoſtels nicht, wo der Verfaſſer ihn nicht mehr befragen konnte; war es aber noch bei ſeinen Lebzeiten geſchrieben, warum ſollte er ſich ſo gleichgültig dagegen verhalten, und es nicht vielmehr ſo dringend, als es das verdiente, den Gemeinden empfohlen haben? Da wir hier augenſcheinlich Nachrichten vor uns haben, die man ſich allmählig immer mehr nach Wunſch zurechtmachte, ſo finden wir uns einzig auf die Angabe des Papias zurückgewieſen, die wir jetzt noch genauer betrachten müſſen.

Er ſagt, Marcus habe aus der Erinnerung an die Lehrvorträge des Petrus die Reden und Thaten des Herrn aufgezeichnet, doch nicht in Ordnung; und es fragt ſich nun vor Allem, wie wir das letztere verſtehen ſollen. Meinte Papias, nicht in der richtigen Ordnung, ſo fragt ſich, was ihm die richtige Ordnung war? Man vermuthet, die Ordnung des johanneiſchen Evangeliums, die freilich von der des Marcus wie ſämmtlicher ſynoptiſchen Evangelien durchaus abweicht; allein das johanneiſche Evangelium war dem Papias, wie wir bald finden werden, noch nicht bekannt, und würde von ihm am allerwenigſten als Maßſtab für die übrigen anerkannt worden ſein. Dagegen kannte er, wie wir geſehen haben, ein hebräiſches Matthäus-Evangelium und griechiſche Bearbeitungen deſſelben; allein von der Anordnung unſeres griechiſchen Matthäus weniſtens weicht die des Marcus nicht ſo weſentlich ab, daß ihm deßwegen Papias die rechte Ordnung abgeſprochen haben würde. Ueberhaupt aber ſcheint es, wenn er den Mangel an Ordnung bei Marcus aus ſeiner Abhängigkeit von den Vorträgen des Petrus erklärt, der nur gelegentlich von Jeſu erzählt habe, ſo will er ihm nicht nur die rechte, ſondern jede hiſtoriſche Anordnung ſeiner Erzählung abſprechen. Dieſe fehlt nun aber in unſerem Marcus-Evangelium ſo wenig als in irgend einem andern, und es könnte folglich Papias, wenn wir ſeine Ausſage ſo verſtehen, nicht unſer jetziges Marcus-Evangelium, ſondern müßte

1) Adv. haer., III, 1, 1, bei Euſebius, Kirchengeſchichte, V, 8, 2.
2) Bei Euſebius, Kirchengeſchichte, VI, 14, 6.
3) Kirchengeſchichte, II, 15, 2.

eine ganz andere Schrift vor Augen gehabt haben. Auch im Uebrigen weist die Beschaffenheit unseres Marcus-Evangeliums nicht auf ein Verhältniß des Verfassers zu Petrus, dessen Persönlichkeit in demselben in keiner Art mehr, im Gegentheil weniger als bei Matthäus hervortritt, sondern durchaus auf Benutzung des letztern, an den sich aber einer, der aus den Vorträgen des Petrus schöpfen konnte, nicht so durchgängig gehalten haben würde. Da uns sonach Papias von der Schrift des Marcus eine Beschreibung gibt, die auf unser Marcus-Evangelium nicht paßt, und ihre Beschaffenheit aus einem Verhältniß ableitet, das die unseres Marcus-Evangeliums nicht erklärt, so können wir aus seinem Zeugniß für unser zweites Evangelium keinen Aufschluß gewinnen.

Für das Lucas-Evangelium haben wir ein äußeres Zeugniß von so altem Datum nicht, dagegen trägt es ein beachtenswerthes Selbstzeugniß in seinem Vorwort (1, 1—4).[1]) Hier sagt nämlich der Verfasser: Da schon so Viele es unternommen haben, von den in der Christenheit in Erfüllung gegangenen Begebenheiten nach den Ueberlieferungen der anfänglichen Augenzeugen und Diener des Wortes eine Erzählung zusammenzustellen, habe auch er sich entschlossen, nachdem er Allem von Anfang an genau nachgegangen, es nach der Reihe für den Theophilus aufzuschreiben, damit dieser von den Lehren, in denen er unterrichtet worden, die Sicherheit erkennen möge. Aus diesem Vorwort ersehen wir für's Erste, daß um die Zeit, als der Verfasser unseres dritten Evangeliums schrieb, bereits eine zahlreiche Evangelienliteratur vorlag, auf welche er kritisch zurückblickte. Für's Andere, indem er die Vielen, welche evangelische Erzählungen zusammengestellt haben, von den anfänglichen Augenzeugen und Dienern des Worts, deren Ueberlieferungen sie verarbeiteten, unterscheidet, scheint er kein unmittelbar von einem Apostel verfaßtes Evangelium zu kennen; und indem er für's Dritte als das Mittel, seine Vorgänger zu übertreffen, nicht etwa eine besondere Quelle, wie die Belehrung durch einen Apostel, sondern nur das angibt, daß er sich nach Allem von Anfang an mit Fleiß erkundigt habe, so hat es nicht den Anschein, als ob wir in ihm den Gefährten eines Apostels vor uns hätten, wofür doch der Verfasser des dritten Evangeliums seit alten Zeiten gegolten hat.

Unmittelbar nach der vorhin angeführten Stelle über Marcus fährt nämlich Irenäus fort: „Und auch Lucas, der Begleiter des Paulus, hat das von diesem verkündigte Evangelium in einem Buche niedergelegt." Fast könnten wir hier wieder, wie so eben bei dem Zeugniß des Papias von Marcus, auf die Vermuthung fallen, das müsse eine ganz andere Schrift

1) Ueber dieses Vorwort vgl. Köstlin, Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien, S. 132 fg.

betreffen; denn daß das Evangelium, welches Paulus verkündigte, kein ſolches war, wie es uns jetzt im dritten oder ſonſt einem Evangelium vorliegt, iſt ſicher, da der Inhalt der apoſtoliſchen und überhaupt der älteſten chriſtlichen Verkündigung durchaus nicht in einer ausführlichen Lebensgeſchichte Jeſu, ſondern in dem kurzen Erweiſe ſeiner Meſſianität aus den altteſtamentlichen Weiſſagungen und ſeiner Auferſtehung von den Todten beſtand, wozu nach Umſtänden eine Ausführung über die verſöhnende Kraft ſeines Todes, die Erzählung von der Stiftung des Abendmahls, die Erinnerung an den oder jenen denkwürdigen Lehrſpruch Jeſu kommen mochte. Am wenigſten war Paulus der Mann, ſeinen Lehrvorträgen jene geſchichtliche Einrichtung zu geben, da er als ſpäter erſt Hinzugekommener die Kenntniß aller einzelnen Lebensumſtände Jeſu theils ſchwerlich hatte, theils auch kein Gewicht darauf gelegt zu haben ſcheint; weßwegen denn auch nach Hieronymus' Zeugniß[1]) Manche vorſorglich annahmen, Lucas habe ſein Evangelium nicht von Paulus allein, der im Fleiſche nicht mit Jeſus geweſen, ſondern auch von den übrigen Apoſteln empfangen. Auch hier wie bei Marcus finden wir dann überdieß die beruhigende Vorausſetzung, daß Paulus von dem Evangelium ſeines Begleiters beifällige Notiz genommen; wenn er nämlich Röm. 2, 16 und 2 Tim. 2, 8 ſagt: „nach meinem Evangelium", ſo bezog man dieß ohne Weiteres auf das Evangelium des Lucas, da es doch vielmehr, weit entfernt, irgend eine Schrift zu bezeichnen, nur von der mündlichen Verkündigung des Apoſtels ſelbſt zu verſtehen iſt.

Scheint ſich ſo das Verhältniß des dritten Evangeliums zu Paulus gleich dem des zweiten zu Petrus in Nichts aufzulöſen, ſo verhält es ſich damit doch anders, da dieſe Annahme hier nicht blos in den Angaben der Kirchenväter, ſondern in der Schrift ſelbſt ihre Grundlage hat. Bekanntlich iſt nämlich das dritte Evangelium nur der erſte Theil eines größeren Ganzen, deſſen zweite Hälfte die Apoſtelgeſchichte bildet, und in dieſem zweiten Theile ſcheint der Verfaſſer nicht nur bisweilen als Begleiter des Paulus aufzutreten, wovon tiefer unten wird zu reden ſein, ſondern es geht aus demſelben auch ein beſonderes Intereſſe des Verfaſſers für dieſen Apoſtel und die von ihm in der urchriſtlichen Kirche vertretene Richtung hervor. Aber auch im Evangelium werden wir, wenn wir auf deſſen innere Beſchaffenheit zu reden kommen, Spuren einer ſolchen Richtung nicht verkennen können; ſo daß alſo an der Beziehung, welche die kirchliche Ueberlieferung dem dritten Evangeliſten zu Paulus gibt, bis jetzt wenigſtens mehr zu ſein ſcheint, als an der perſönlichen Beziehung des zweiten zu Petrus.

---

1) De vir. ill. 7.

11.

Fernere Zeugnisse für die drei ersten Evangelien.

Sehen wir uns nach weiteren Spuren dieser drei ersten Evangelien in den ältesten Zeiten der christlichen Kirche um [1]), so hat man außer dem so eben erwähnten Ausdruck des Apostels Paulus auch noch in andern Stellen neutestamentlicher Schriften eine Bezugnahme auf unsere Evangelien erkennen wollen. Allein die allerdings auffallende Uebereinstimmung von 1. Kor. 11, 23—25 mit Luc. 22, 19 fg. in der Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls ist nicht aus einer Benützung des Evangeliums durch den Apostel, sondern umgekehrt daraus zu erklären, daß der Evangelist seinen Bericht aus dem ihm bekannten Briefe des Apostels genommen hat. Dagegen ist im Hebräerbrief (5, 7) ohne Zweifel auf eine in sämmtlichen synoptischen Evangelien vorkommende Scene, den Seelenkampf Jesu in Gethsemane, hingedeutet; doch mit so allgemeinen Worten, daß nicht zu entscheiden ist, ob der Verfasser dieses Briefs, dessen Abfassungszeit überdieß nicht feststeht, aus einem unserer Evangelien, oder nur aus der umlaufenden evangelischen Ueberlieferung geschöpft hat. Ebenso wenig möchte ich bezweifeln, daß im zweiten Brief Petri (1, 17 fg.) von der Verklärung Jesu auf dem Berge die Rede sei, und zwar macht dießmal die Anführung der Himmelsstimme mit denselben Worten wie bei Matthäus die wirkliche Benützung von diesem oder der von ihm gebrauchten Quelle wahrscheinlich; allein der zweite Brief Petri ist eine der jüngsten Schriften unseres Kanon, so daß dieses Zeugniß uns schwerlich über das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christus hinausführt.

Nächst den Schriften unseres neutestamentlichen Kanon kommen wir nun an die sogenannten apostolischen Väter [2]), eine Gruppe von Schriften angeblicher Apostelschüler, deren Aechtheit aber durchaus mehr als zweifelhaft und deren Abfassungszeit streitig ist, die also schon insofern wenig geeignet sind, uns in der Frage nach dem Ursprung unserer Evangelien sichere Anhaltspunkte zu gewähren. Fest steht, daß in diesen Schriften, den angeblichen Briefen des Barnabas, des römischen Clemens, des Ignatius und Polykarp, sowie in dem sogenannten Hirten des Hermas, theils Anklänge an, theils Berufungen auf Sprüche und Erzählungen sich finden, die uns aus den drei ersten Evangelien bekannt sind. Bloße Anklänge nenne ich solche Berührungen jener Schriften mit unseren Evangelien, wenn ohne

1) Vgl. hiezu, außer den angeführten Schriften von Köstlin und Hilgenfeld, Zeller, Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht, S. 6 fg.

2) Vgl. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter, 1853.

irgend eine Erwähnung, daß dieß ein Ausſpruch Chriſti, oder daß es irgendwo geſchrieben ſei, dieſelben oder doch auffallend ähnliche Worte gebraucht, oder Dinge erwähnt werden, die wir auch in unſern Evangelien finden. Wenn z. B. der angebliche Ignatius an die Römer ſchreibt (Kap. 6): „Beſſer iſt mir, in Chriſto zu ſterben, als über die Enden der Erde zu herrſchen; denn was nützt es dem Menſchen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an ſeiner Seele aber Schaden nimmt?“ oder wenn Barnabas unter andern Ermahnungen, die zum Theil an pauliniſche Briefe anklingen, zum Theil aber ohne Parallelen im Neuen Teſtamente ſind, auch die hat: „Jedem, der dich bittet, dem gib“ (Kap. 19): ſo iſt nicht wohl zu verkennen, daß dem Erſteren der Spruch Chriſti vorſchwebte, den wir Matth. 16, 26, dem Andern der, den wir Luc. 6, 30 und Matth. 5, 42 leſen; aber daß ſie dieſelben gerade aus unſern Evangelien, ja ob ſie ſie überhaupt aus ſchriftlichen Quellen und nicht vielmehr nur aus der mündlichen Ueberlieferung geſchöpft haben, iſt wenigſtens aus derartigen Anſpielungen für ſich noch nicht zu entſcheiden. Aber auch ihre ausdrücklichen Berufungen auf Ausſprüche Chriſti führen uns nicht weiter. Wenn Polykarp in ſeinem Brief an die Philipper (Kap. 7) ſagt: „Bittet den allſchauenden Gott, euch nicht in Verſuchung zu führen, wie der Herr geſagt hat: „Der Geiſt iſt willig, aber das Fleiſch iſt ſchwach“: ſo iſt zwar die Beziehung auf die Mahnung Chriſti in Gethſemane (Matth. 26, 41) und daneben die Erinnerung an die Bitte im Vaterunſer (Matth. 6, 13) nicht zu verkennen, aber ob dem Verfaſſer beide Sprüche aus derſelben Quelle wie uns zugekommen waren, bleibt zweifelhaft. Wenigſtens ſchriftliche Quellen überhaupt ſind vorauszuſetzen, wenn Barnabas den Spruch: Viele ſind berufen, aber Wenige auserwählt, mit dem Beiſatz, „wie geſchrieben iſt“ anführt (Kap. 4), oder der Verfaſſer des zweiten Clemensbriefs nach Anführung einer im Galaterbrief benützten Stelle des Jeſaias fortfährt (Kap. 2): „Und eine andere Schrift ſagt: ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, ſondern die Sünder“; aber dort iſt unter der Schrift ohne Zweifel das apokryphiſche Esrabuch verſtanden [1]), und hier gehört die Anführung einer evangeliſchen Aufzeichnung als (heiliger) Schrift neben einem altteſtamentlichen Buche unter die Merkmale eines ſehr ſpäten Urſprungs des Briefs; ungerechnet noch, daß wir auch hier nicht wiſſen können, ob die benutzte ſchriftliche Quelle gerade eines unſerer Evangelien (Matth. 20, 16. 22, 14. 9, 13) geweſen iſt.

Dieß wird aber vollends zweifelhaft, wenn wir beobachten, daß die Ausſprüche Chriſti, wie dieſe apoſtoliſchen Väter ſie anführen, bisweilen weſentlich anders lauten, als in unſern Evangelien. Von dem oben erwähnten

1) 4 Esr. 8, 3. Vgl. Vollmar, Einleitung in die Apokryphen, II, 290; Hilgenfeld, Die Propheten Esra und Daniel, S. 70.

zweiten Brief des Clemens sehen wir hiebei ab, der noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Aussprüche Jesu anführt, die, in unsern kanonischen Evangelien unerhört, wahrscheinlich in dem apokryphischen Evangelium der Aegyptier standen. Aber auch der muthmaßlich dem Anfang des zweiten Jahrhunderts angehörige erste Clemensbrief führt in einer Ermahnung zur Demuth und Milde (Kap. 13) Worte des Herrn Jesus an, „die er redete, Billigkeit und Langmuth lehrend, so nämlich sprach er: Erbarmet euch, daß ihr Erbarmen findet; vergebet, daß euch vergeben werde; wie ihr thut, so wird euch gethan werden; wie ihr gebet, so wird euch gegeben werden; wie ihr richtet, so werdet ihr gerichtet werden; wie ihr gütig seid, so werdet ihr Güte finden; mit welchem Maß ihr messet, mit dem wird euch gemessen werden." Hier ist der Anklang an Matth. 7, 1 fg.: Richtet nicht, daß ihr nicht gerichtet werdet u. s. w. unverkennbar; die weitere Ausführung aber weicht so weit ab, daß sie nicht wohl aus unserem Matthäus, aber auch nicht aus Lucas geschöpft sein kann, der in der Parallelstelle 6, 37 fg. den Text des Matthäus gleichfalls, aber in anderer Art, erweitert: und so scheint denselben eine andere Evangelienschrift wieder in anderer Fassung gegeben zu haben, aus der nun der Verfasser des Clemensbriefs (und aus diesem wahrscheinlich der angebliche Polykarp, Kap. 2) schöpfte. Von evangelischen Thatsachen findet sich noch wenig Einzelnes in diesen Briefen, am meisten noch in denen, die den Namen des Ignatius tragen, die aber in Wahrheit nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sind, wo es uns dann nicht wundern darf, außer dem Allgemeinen von Jesus als Gottes- und Davids-Sohn aus der Jungfrau, seinem Leiden und versöhnenden Sterben, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, noch insbesondere die Erscheinung des Sterns bei seiner Geburt (Eph. 19), die Begründung seiner Taufe durch den Zweck, alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Smyrn. 1), die Auferweckung der alttestamentlichen Frommen bei seiner Auferstehung (Magn. 9), das Essen und Trinken mit seinen Jüngern nach seiner Wiederbelebung (ebendas. 3) zu finden, wovon die drei ersten Punkte an Matth. 2, 1 fg. 3, 15. 27, 52, der zuletzt angeführte an Luc. 24, 39 und Apostelgesch. 10, 41, erinnern.

Festeren Boden gewinnen wir mit Justin den Märtyrer[1]), sofern die Aechtheit seiner wichtigsten Schriften keinem Zweifel unterliegt, und die Zeit seiner schriftstellerischen Blüthe jedenfalls die Regierung des Antoninus Pius, 138—161 n. Chr. war. Bei ihm finden wir nun vor Allem die bei den apostolischen Vätern fast durchaus vermißte Berufung auf schriftliche Quellen

1) Vgl. hiezu Hilgenfeld, Kritische Untersuchung der Evangelien Justin's, 1850; Volkmar, Die Zeit Justin's des Märtyrers, kritisch untersucht, in Zeller's Theol. Jahrbüchern, 1855, S. 227 fg., 412 fg.

der von ihm angezogenen Reden oder Begebenheiten aus dem Leben Jeſu. Aber daß dieſe Quellen unſere Evangelien oder einige derſelben geweſen ſeien, ſagt auch er nicht. Er nennt ſeine Quellen gewöhnlich „Denkwürdigkeiten der Apoſtel“, mit dem griechiſchen Wort, das ihm ohne Zweifel von Xenophon's Denkwürdigkeiten des Sokrates her bekannt war; daß man dieſe Denkwürdigkeiten Evangelien heiße, bemerkt er in einer Stelle [1]), die ſchon als ſpäteres Einſchiebſel angefochten worden iſt, und wenn er ſonſt wohl auch von dem Evangelium in der Einzahl ſpricht, ſo hat es, in Anbetracht, daß auch bei Xenophon's Denkwürdigkeiten der Plural nur Eine Schrift bezeichnet, nicht an ſolchen gefehlt, die ihm nur Ein Evangelium zuſchreiben wollten, während Andere unter ſeinem Evangelium in der Einzahl eine Evangelienſammlung verſtanden haben. Näher ſagt er von dieſen Denkwürdigkeiten, ſie ſeien von den Apoſteln Jeſu und deren Begleitern verfaßt, was mit der kirchlichen Vorſtellung von dem Urſprung unſerer Evangelien zuſammenſtimmt; woher er aber dieß weiß, und ob es nicht lediglich die nahe liegende Vorausſetzung iſt, daß Denkwürdigkeiten über Jeſus nur von Perſonen, die ihm nahe ſtanden, verfaßt ſein können, erfahren wir nicht.

Was nun zuerſt den erzählenden Inhalt der von Juſtin benützten Berichte betrifft, ſo ſehen wir aus dem bisherigen Nebel ſchon ſo ziemlich dieſelben geſchichtlichen Umriſſe hervortreten, wie wir ſie in unſern Evangelien finden: Stammtafel von David, ja von Adam an, Engelankündigung und übernatürliche Erzeugung, Schatzung, Magier und Flucht nach Aegypten; dann der Täufer als Vorläufer, Taufe und Verſuchung Jeſu; Jünger-Wahl und Ausſendung, Wunder und Lehramt, Zöllnerfreundſchaft und Bekämpfung der Phariſäer; endlich Todes-Verkündigung, Einzug in Jeruſalem, Tempelreinigung, Einſetzung des Abendmahls, Gefangennehmung und Kreuzigung, Auferſtehung und Himmelfahrt. Daneben berichtet aber Juſtin auch Einiges, was wir in unſern Evangelien nicht finden. Er läßt Jeſum in einer Höhle bei Bethlehem geboren werden, läßt ihn nachher ſeinem Vater in deſſen Zimmermanns- und Wagner-Arbeiten behülflich ſein, bei ſeiner Taufe im Jordan ein Feuer ſich entzünden, wobei die Himmelsſtimme nach Pſ. 2, 7 lautet: „Mein Sohn biſt du, heute habe ich dich gezeuget.“ Auch die Nachricht, nach der Kreuzigung Jeſu ſeien alle ſeine Jünger von ihm abgefallen und haben ihn verläugnet, geht über die Art, wie unſere Evangelien dieſes Verhältniß darſtellen, faſt ebenſo weit hinaus, wie die Angabe des Barnabasbriefs (Kap. 5), ſie ſeien vor ihrer Berufung durch Jeſus die allerverruchteſten Sünder geweſen. Von dieſen Abweichungen ließen ſich wohl einzelne ohne-

1) Die juſtiniſchen Stellen findet man in jeder Einleitung in das Neue Teſtament, weßwegen ich ſie hier nicht einzeln nachweiſe.

die Voraussetzung besonderer Quellen als eigene Combinationen Justin's fassen; z. B. wenn ihm unser Marcus (6, 3) die Frage der Nazaretaner nicht blos wie Matthäus (13, 55) in der Form: Ist dieß nicht des Zimmermanns Sohn? sondern mit den Worten: Ist dieß nicht der Zimmermann? an die Hand gegeben hatte, konnte er möglicherweise selbst den Schluß machen, der Sohn werde dem Vater in seinen Berufsarbeiten geholfen haben. Ebenso wenn er den Quirinus gegen die richtige Angabe des Lucas aus einem Präses von Syrien zum Landpfleger von Judäa macht, kann dieß leicht ein Versehen sein, wozu ihn der Umstand, daß demselben ein jüdischer Census zugeschrieben war, verleiten mochte. So könnte man auch das nur als eigene Auslegung des Ausdrucks bei Matthäus ansehen wollen, wenn er dessen morgenländische Magier bestimmt aus Arabien kommen läßt; bemerken wir jedoch, wie er diesen Ausdruck nicht weniger als zehnmal wiederholt, wie den, daß der Täufer am Jordan gesessen sei, wenigstens dreimal, so scheint solche Beharrlichkeit doch auf eine besondere Quelle hinzudeuten; eine Annahme, zu welcher uns die Höhle bei Bethlehem und das Feuer im Jordan ohnehin nöthigen. Und wenn wir nun von Epiphanius [1]) erfahren, daß das Hebräer-Evangelium, dessen sich die Ebioniten bedienten, gleichfalls von einem großen Lichte wußte, das bei der Taufe Jesu den Ort umleuchtet habe, und daß es bei der Himmelsstimme nach den Worten: „Mein Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe", die wir in unsern Evangelien lesen, noch die anderen enthielt: „Heute habe ich dich gezeuget", die wir bei Justin fanden, so liegt die Vermuthung nahe, das Evangelium, aus dem er diese Züge schöpfte, möge eine Redaction des Hebräer-Evangeliums gewesen sein.

Mehr Uebereinstimmung mit unsern Evangelien als in den Erzählungen findet in den Reden Jesu statt, die Justin nach seinen apostolischen Denkwürdigkeiten mittheilt. Zwar ganz bis auf's Wort hinaus erstreckt sich die Einstimmung nur in sehr wenigen Fällen, aber die Abweichungen sind häufig der Art, wie sie nicht blos dem, der aus dem Gedächtniß citirt, sondern auch dem, der aus einem vorliegenden Buche sorglos abschreibt, leicht begegnen. Erst wenn in einer solchen Abweichung entweder Justin selbst an verschiedenen Stellen sich gleich bleibt, oder dieselbe abweichende Anführung auch bei andern Schriftstellern sich findet, gewinnt die Voraussetzung einer von unsern Evangelien verschiedenen Quelle größere Wahrscheinlichkeit. So wäre es für sich von keinem Belang, daß Justin die Stelle aus der Bergrede (Luc. 6, 37): „Darum werdet barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist", mit der Einschaltung anführt: „Werdet gütig und barmherzig, wie euer Vater im Himmel gütig und barmherzig ist"; daß er dieß aber zweimal in verschiedenen Schriften thut,

1) Haeres,, XXX. 13.

macht ſchon wahrſcheinlicher, daß er dieſen Spruch in ſeiner Quelle wirklich ſo geleſen hat. Ebenſo wenn wir den Ausſpruch Jeſu: „Keiner kennt den Sohn als der Vater, und Keiner kennt den Vater als der Sohn“ u. ſ. f., bei Juſtin mit der doppelten Abweichung angeführt finden, daß erſtlich das Erkennen des Vaters durch den Sohn dem des Sohnes durch den Vater voranſteht, und zweitens das Erkennen in die vergangene Zeit geſetzt iſt[1]), könnte dieß als ein freies Citat aus unſerem Matthäus (11, 27) und Lucas (10, 22) erſcheinen; ſehen wir aber, daß der Spruch genau mit denſelben Abweichungen wiederholt auch in den clementiniſchen Homilien angeführt wird, ſo werden wir auch hier an eine beſondere Quelle denken müſſen. Nicht ſelten zieht Juſtin Reden, die ſich in unſern Evangelien zerſtreut finden, in Eins zuſammen; der Spruch jedoch, den er Jeſu zuſchreibt: „Worin ich euch finde, darin will ich euch richten“, deſſengleichen wir in unſern Evangelien vergeblich ſuchen, läßt ſich doch ſchwerlich als bloße Zuſammenfaſſung der Reden Jeſu Matth. 24, 37 fg., Luc. 12, 35 fg., 17, 26 fg. erklären, ſondern ſcheint anderswoher genommen zu ſein.

Sehen wir jetzt noch beſtimmter auf das Verhältniß der Juſtin'ſchen Citate zu unſern einzelnen Evangelien (immer das vierte noch vorbehalten), ſo findet die meiſte Uebereinſtimmung mit unſerem Matthäus ſtatt. Die Ausſprüche Jeſu, wie ſie Juſtin citirt, ſind in der Regel der Faſſung derſelben bei Matthäus am ähnlichſten, und auch ſolche Reden und Begebenheiten, die von unſeren Evangeliſten nur Matthäus hat, finden ſich bei Juſtin wieder. Aber, wenngleich minder häufig, iſt doch ſtellenweiſe auch die Uebereinſtimmung mit Lucas nicht zu verkennen. Daß dieſes Evangelium zu Juſtin's Zeit ſeinen Hauptbeſtandtheilen nach vorhanden geweſen, erhellt ohnehin daraus, daß der von dem Märtyrer bekämpfte Gnoſtiker Marcion ſich eines Evangeliums bediente, in welchem die orthodoxen Kirchenlehrer ein verſtümmeltes Lucas-Evangelium ſahen. Juſtin ſeinerſeits gedenkt der lange unfruchtbaren Eliſabet, der Schatzung, des Auftretens Jeſu im dreißigſten Jahre, der Ausſendung der 70 Jünger, der ihnen verliehenen Gewalt, auf Schlangen und Scorpionen zu treten, des in Tropfen niederfallenden Schweißes in Gethſemane, der Sendung des Gefangenen von Pilatus zu Herodes — aller dieſer dem Lucas eigenthümlichen Punkte gedenkt Juſtin und zum Theil in ganz ähnlichen Worten und Wendungen wie Lucas. Dabei ſucht er in ſolchen Stücken, worin beide Evangeliſten von verſchiedenen Vorausſetzungen ausgehen, ſie auszugleichen. So läßt er, ungeachtet der Vorherverkündigung der Schwangerſchaft Maria's durch den Engel Gabriel, wie ſie Lucas erzählt, dennoch den Joſeph an ſeiner Verlobten irre und erſt durch ein Traumgeſicht zurecht gebracht werden, wie dieß Matthäus, der

1) οὐδεὶς ἔγνω, ſtatt ἐπιγινώσκει, Apol., I, 63. Vgl. Clem. Homil. 17, 4. 18, 4. 11. 13. 20.

von einer Vorherverkündigung nichts weiß, nöthig fand; später den Joseph zwar mit Lucas nur zufällig durch die Schatzung von seinem Wohnort Nazaret nach Bethlehem geführt werden, dann aber gleichwohl bei der Rückkehr aus Aegypten mit dem Plan umgehen, in Bethlehem sich niederzulassen, wo er doch nach der Schatzung des Lucas nichts mehr zu thun hatte, sondern nur, wenn er nach Matthäus von jeher dort wohnhaft gewesen war. Daß mit Marcus die Uebereinstimmung seltener hervortritt, hat seinen Grund darin, daß dieses Evangelium so wenig Eigenes hat; doch findet sich eine Spur auch seiner Eigenthümlichkeit in dem Namen Boanerges für die Söhne Zebedäi, dessen Justin Erwähnung thut, und den von unseren Evangelien nur Marcus (3, 17) an die Hand gab.

Fragen wir nun, wie diese Gestaltung des evangelischen Stoffs bei Justin sich erklärt, und was in Bezug auf unsere Evangelien daraus folgt, so ist die Voraussetzung, daß Justin eben nur unsere Evangelien gehabt, diese aber frei citirt und aus eigener Vermuthung oder umlaufender Sage ergänzt habe, zur Erklärung des Thatbestandes ebenso ungenügend, als die entgegenstehende, daß er unsere Evangelien gar nicht gekannt, sondern sich eines Evangeliums bedient habe, das, unerachtet manches Zusammentreffens mit jenen, dennoch von ihnen verschieden war. Denn daß er mehrere Evangelien gehabt haben muß, wird schon daraus wahrscheinlich, daß seine Darstellung bisweilen eine ausgleichende ist, und daß davon eines mit unserem Matthäus, ein anderes mit unserem Lucas wesentlich identisch gewesen, das zeigt die angestellte Vergleichung; daß er aber außer ihnen noch ein oder mehrere weitere Evangelien gehabt haben muß, haben wir ebenfalls gefunden. Wir sehen also um die Mitte des zweiten Jahrhunderts den evangelischen Stoff bereits in verschiedene Redactionen gebracht, die zum Theil unseren jetzigen Evangelien entsprechen, zum Theil aber auch Abweichungen darbieten, die, wie die Höhle bei Bethlehem und das Feuer im Jordan, uns den unerloschenen Trieb der evangelischen Sagenpoesie vor Augen stellen.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den evangelischen Citaten der clementinischen Homilien, einer ebionitischen Schrift, die ein bis zwei Jahrzehnte jünger sein mag, als die Hauptwerke des Justin. Auch sie treffen am meisten mit Matthäus, seltener mit Lucas und Marcus zusammen, während sie zugleich durch einzelnes Eigenthümliche auf eine weitere Quelle hindeuten, die wahrscheinlich die auch von Justin gebrauchte war. Eine Mehrheit von Evangelien, worunter ohne Zweifel unser Matthäus und Lucas, war auch dem heidnischen Philosophen Celsus, der nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts gegen die Christen schrieb, bekannt, und er gebrauchte ihre Abweichungen, z. B. in der Auferstehungsgeschichte, als Beweis gegen die Wahrheit des Christenthums. Wenn er sich hiebei des Ausdrucks bedient, etliche Christen erlauben sich, das Evangelium aus der ersten Schrift dreifach und vierfach

und vielfach umzuprägen und umzubilden, um gegen die Wiederlegungen Ausflüchte zu gewinnen[1]), ſo liegt hierin, wenn wir das Gehäſſige abziehen, gewiß viel Richtiges. Denn alle Umprägungen, verſchiedene Redactionen derſelben Grundlage werden ſich uns wenigſtens die drei erſten Evangelien immer mehr darſtellen, und auch die bald mehr apologetiſchen, bald mehr dogmatiſchen Intereſſen, um deren willen dieſe Umprägungen vorgenommen wurden, werden uns nicht ganz verborgen bleiben.

Ueber die Ordnung, in welcher unſere Evangelien geſchrieben wurden, haben wir von Clemens von Alexandrien als Ueberlieferung der alten Kirchenvorſteher die Notiz, daß die mit den Genealogien — das wären unſer Matthäus und Lucas — vor den anderen geſchrieben ſeien, und wir werden finden, daß dieſe Angabe mit ihrer inneren Beſchaffenheit zuſammenſtimmt. Origenes läßt den Matthäus zuerſt, dann aber abweichend von Clemens, den Lucas nach Marcus ſchreiben; wobei wir nicht wiſſen, ob nicht bereits die Anordnung der Evangelien im Kanon, welcher doch höchſt wahrſcheinlich nur das kirchliche Rangverhältniß der beiden Apoſtel Petrus und Paulus zum Grunde lag, von Einfluß geweſen iſt. Darin aber ſtimmen beide überein und treffen hier gewiß mit der geſchichtlichen Wahrheit zuſammen, daß ſie das johanneiſche Evangelium für das zuletzt geſchriebene erklären.[2])

Aus allen dieſen Erörterungen ergibt ſich alſo für die drei erſten Evangelien Folgendes. Selbſt wenn wir das Zeugniß des Papias über Matthäus und Marcus als Verfaſſer von Evangelienſchriften gelten laſſen, gegen deſſen Glaubwürdigkeit übrigens, wie wir bald finden werden, immer noch Einſpruch möglich iſt, ſo iſt doch weder unſer erſtes Evangelium, ſo wie wir es haben, die Schrift des Apoſtels Matthäus, noch das zweite die des Apoſtelgehülfen Marcus, von denen Papias ſpricht, und während wir von unſerem Matthäus-Evangelium nicht wiſſen, wie es ſich zu der Apoſtelſchrift verhielt, welche Zuthaten dieſe noch bekommen, welche Umarbeitungen noch erfahren hat, ſo wiſſen wir von unſerem Marcus-Evangelium nicht einmal, ob es überhaupt mit der Marcusſchrift des Papias irgend einen Zuſammenhang hat. Von dem Verfaſſer des Lucas-Evangeliums aber wiſſen wir aus ſeinem eigenen Vorwort, daß er ziemlich ſpät und als ein ſecundärer, ältere Quellen verarbeitender Schriftſteller geſchrieben hat; womit, wie wir bald ſehen werden, die Stellen der Apoſtelgeſchichte, in denen ein Begleiter des Paulus zu ſprechen ſcheint, nicht im Widerſpruche ſtehen. Sichere Spuren, daß unſere drei erſten Evangelien in ihrer jetzigen Geſtalt vorhanden geweſen, begegnen uns erſt gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts, mithin ein volles Jahrhundert nach der Zeit, in welcher die Hauptbegebenheiten der in den-

1) Orig. c. Cels., II, 27.
2) Bei Euſebius, Kirchengeſchichte, VI, 14, 5. 7. 25, 5. 6. Vgl. III, 24, 7.

ſelben enthaltenen Geſchichte ſpielten: und daß dieſer Zeitraum zu kurz ſei, um das Eindringen ungeſchichtlicher Elemente in alle Theile der evangeliſchen Geſchichte denkbar zu machen, wird Niemand mit Fug behaupten können.

12.

Die Zeugniſſe für das johanneiſche Evangelium.

Dieß wird jetzt auch ſo ziemlich auf allen Seiten, ſoweit die Kritik aus der Theologie nicht vollſtändig verbannt iſt, zugeſtanden. Um ſo feſter wird dafür an dem vierten Evangelium, als der Schrift eines apoſtoliſchen Augenzeugen, als dem ſicheren Boden für die Geſchichte des Urchriſtenthums, gehalten. Es müſſen wohl hauptſächlich innere Gründe ſein, aus denen ein ſolches Vertrauen erwächſt; denn was die äußeren Zeugniſſe betrifft [1]), ſo ſtünde die Sache des vierten Evangeliums gut, wenn ſie ſo ſtünde, wie die der drei erſten Evangelien. Papias, der von Matthäus wenigſtens ſagt, daß er eine hebräiſche Evangelienſchrift verfaßt habe, wenn er auch nicht angibt, wie ſich unſere griechiſche zu derſelben verhalte, ſagt von einem Evangelium, das der Apoſtel Johannes geſchrieben hätte, ſo viel wir wiſſen, nichts. Was Papias geſagt hat, wiſſen wir freilich nur aus Euſebius; allein da es in dem Plane von deſſen Kirchengeſchichte liegt, die älteſten Zeugniſſe für die neuteſtamentlichen Schriften zu ſammeln, und da er den Papias als Zeugen für den erſten johanneiſchen Brief anführt, ſo iſt ſein Stillſchweigen über ein Zeugniß von Papias für das johanneiſche Evangelium nahezu ſo viel, wie Stillſchweigen des Papias ſelbſt. Und dieſes Stillſchweigen des Papias über den Johannes als Verfaſſer eines Evangeliums fällt um ſo mehr in's Gewicht, als er nicht nur ausdrücklich verſichert, den Ueberlieferungen auch von Johannes eifrig nachgefragt zu haben, ſondern da er auch als kleinaſiatiſcher Biſchof und Bekannter des Johannesſchülers Polykarp von dem Apoſtel, der ſeine ſpäteren Jahre in Epheſus zubrachte, füglich Genaueres wiſſen konnte.

Doch Papias ſoll einmal auch für das johanneiſche Evangelium zeugen, er mag wollen oder nicht, und wenn nicht unmittelbar, doch mittelbar. In dem ſo eben erwähnten Zeugniß deſſelben für den erſten johanneiſchen Brief

---

1) Vgl. hiezu Bretſchneider, Probabilia, S. 178 fg. Baur, Krit. Unterſuchungen über die kanon. Evangelien, S. 349 fg. Zeller, Die äußeren Zeugniſſe über das Daſein und den Urſprung des vierten Evangeliums, Theol. Jahrbücher, 1845, S. 579 fg., und deſſen weitere Bemerkungen ebendaſelbſt, 1847, S. 136 fg. Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 344 fg. Die Evangelien Juſtin's u. ſ. w. S. 292 fg.

ſoll, da dieſer allen inneren Merkmalen zufolge demſelben Verfaſſer wie das Evangelium zugeſchrieben werden müſſe, zugleich auch ein Zeugniß für dieſes enthalten ſein. Jenes Zeugniß für den Brief beruht auf der Nachricht bei Euſebius [1]), daß Papias aus demſelben, wie auch aus dem erſten Brief des Petrus, Belegſtellen gebraucht habe. Müßten wir nun dieß ſo verſtehen, daß Papias Stellen, die wir jetzt im erſten johanneiſchen Briefe leſen, ausdrücklich als Ausſprüche des Apoſtels Johannes angeführt habe, ſo wäre ein Zeugniß von ihm für dieſen Brief allerdings vorhanden. Hätte hingegen Euſebius nur aus der Aehnlichkeit dieſes oder jenes Ausdrucks oder Gedankens in der Schrift des Papias mit einem ſolchen im erſten johanneiſchen Briefe geſchloſſen, daß Papias dieſen gekannt und anerkannt haben müſſe, ſo könnte er ſich in dieſem Schluſſe ebenſo gut geirrt haben, als ſich noch heute Theologen in ähnlichen Schlüſſen zu irren pflegen. Indeß, wenn wir auch die Ausſage des Euſebius im ſtrengſten Sinne nehmen und vorausſetzen, Papias habe wirklich den erſten johanneiſchen Brief als eine Schrift des Apoſtels Johannes angeführt, ſo iſt das Andere noch keineswegs ſo ausgemacht, was weiter vorausgeſetzt wird, daß Brief und Evangelium denſelben Verfaſſer haben müſſen. Zwar iſt die Verwandtſchaft in Schreibart und Ton, wie in gewiſſen Grundgedanken nicht zu verkennen, doch geht ihr auch ein ſehr beſtimmter Unterſchied zur Seite, und Gedankenbildung und Ausdruck des Briefs verrathen einen merklich ſchwächeren Geiſt, als den des Evangeliſten.

Doch ungleich näher noch als in Papias und dem erſten johanneiſchen Briefe ſoll das vierte Evangelium das Zeugniß ſeines apoſtoliſchen Urſprungs haben, in dem Zuſatz an ſeinem Schluſſe nämlich, 21, 24. Wenn der oder die Verfaſſer dieſes Schlußſatzes ſagen: dieſer, nämlich der Jünger, von dem unmittelbar vorher die Rede und der als der Liebling Jeſu bezeichnet war, dieſer Nämliche ſei es, der von dieſen Dingen zeuge und dieß geſchrieben habe, und ſie, die Urheber dieſes Zuſatzes, wiſſen, daß ſein Zeugniß wahr ſei: ſo haben, ſagt man, ſo nur Männer reden können, die perſönliche Bekannte des Apoſtels und als ſolche dem epheſiniſchen Gemeindekreiſe, in welchem das Evangelium zuerſt erſchien, bekannt geweſen ſeien, wie etwa Ariſtion und der Presbyter Johannes, wir haben alſo hier ein Beglaubigungsatteſt, wie es der äußerſte hiſtoriſche Skepticismus nur verlangen könne. [2]) Gewiß hätten wir ein ſolches, wenn die Verfaſſer jenes Zuſatzes ſich als jene Bekannten des Apoſtels genannt, und wir keine Urſache hätten, in dieſes Vorgeben Zweifel zu ſetzen. Sie haben ſich aber nicht genannt, ja aller Wahrſcheinlichkeit nach redet hier gar kein Anderer, als der Verfaſſer dieſes Evangeliums oder wenigſtens dieſes Anhangskapitels ſelbſt, und Zeller

1) Kirchengeſchichte, III, 39, 17.
2) Tholuck, Die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte, S. 276.

hat gewiß Recht, wenn er sagt, mit diesem Zeugniß lasse sich auf keinen Fall etwas anfangen, weder wenn es vom Evangelisten herrühre, noch wenn nicht; denn im ersten Falle sei es als Selbstzeugniß ohne Beweiskraft, im andern als Versicherung eines Interpolators verdächtig.

Wie ein solches Zeugniß beschaffen sein muß, wenn es etwas beweisen soll, können wir an einem ähnlichen Nachtrage sehen, der sich bei Cäsar's Werken findet. Im Eingang zum achten Buche des gallischen Kriegs sagt nämlich der Verfasser: „Unseres Cäsar's Commentarien über seine Thaten in Gallien habe ich (hier ist die Stelle zwar verdorben, doch so viel klar, daß er sagen will, er habe sie) ergänzt", und weiterhin spricht er davon, wie er und Seinesgleichen jenes Werk noch ganz anders als das große Publikum bewundern, da sie nicht blos wie dieses wissen, wie vortrefflich, sondern auch wie leicht und schnell es Cäsar geschrieben habe. Hier nennt sich zwar der Ergänzer und Zeuge gleichfalls nicht, aber er richtet seine Zuschrift an Balbus, einen vertrauten Freund Cäsar's; sein offenes Reden von „unseres Cäsar's Commentarien", seine bestimmte Erklärung: „wir wissen wie leicht und schnell er sie geschrieben", sticht von dem Gemunkel des johanneischen Fortsetzers mit dem „Jünger, der von diesen Dingen zeuget", und „wir wissen, daß sein Zeugniß wahr ist", sehr zu dessen Nachtheil ab. Und wenn nun die Handschriften, in Einstimmung mit einer Nachricht bei Sueton[1]) als Verfasser jenes Nachtrags den A. Hirtius namhaft machen, der, beim Leben Cäsar's sein treuer Freund, ein Jahr nach seiner Ermordung als Feldherr der Republik bei Mutina fiel, so würde ein solches Zeugniß freilich für sich allein schon hinreichen, uns Cäsar als den Verfasser der sieben ersten Bücher vom gallischen Kriege zu verbürgen; aber es macht uns zugleich durch den Contrast anschaulich, wie wir an dem, das für Johannes als Verfasser des Evangeliums in der Stelle 21, 24 liegen soll, in der That gar nichts haben.

Was es mit einem andern neutestamentlichen Zeugniß auf sich hat, das man für das johanneische Evangelium noch beibringt, ergibt sich schon aus einer früheren Bemerkung. Wie für die synoptische Verklärung auf dem Berge nämlich, so wird für die Andeutung über die Todesart des Petrus im Anhang des johanneischen Evangeliums (21, 18 fg.) der zweite Petrusbrief angeführt, dessen angeblicher Verfasser 1, 14 sagt, er wisse, daß er seine Hütte bald ablegen müsse, wie ihm auch der Herr Jesus Christus geoffenbart habe. Daß in dieser Stelle auf die johanneische Erzählung Rücksicht genommen ist, möchte ich nicht läugnen; allein daß gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, und früher ist der zweite Petrusbrief nicht entstanden, das vierte Evangelium vorhanden und in der Kirche anerkannt war, steht ja ohnedieß fest. Wenn man sich aber außerdem noch auf gewisse Stellen des

1) Julius, 56.

Marcus-Evangeliums berufen hat, die mit Stellen des johanneiſchen ſo auffallende Aehnlichkeit haben, daß ſie ſich nur aus der Benützung des letzteren durch den Verfaſſer des erſteren erklären laſſen ſollen [1]), ſo iſt man doch ſelbſt ſo billig geweſen, zuzugeſtehen, daß dieß ein Anderer auch aus der umgekehrten Vorausſetzung einer Benützung des Marcus-Evangeliums durch den Verfaſſer des vierten könnte erklären wollen; in welcher Richtung wir auf dieſes Verhältniß zurückkommen werden.

Was nun ferner die Schriften der apoſtoliſchen Väter betrifft, ſo kommt von dieſen eigentlich nur Ignatius in Betracht. [2]) In ſeinen Briefen finden ſich einige Stellen, die man als Anklänge an das vierte Evangelium angeſehen hat: wie wenn er das Fleiſch Chriſti ein Himmels- und Lebensbrod, ſein Blut einen Gottestrank, ihn ſelbſt die Thüre zum Vater nennt, oder von dem Geiſt ſagt, er wiſſe, woher er komme und wohin er gehe, und er ſtrafe das Verborgene. [3]) Allein wenn ſich dieſe Ausdrücke auch nicht aus der kirchlichen Sprache der Zeit erklären laſſen ſollten, ſo fällt die Abfaſſung der ignatianiſchen Briefe doch ſelbſt erſt in die Mitte des zweiten Jahrhunderts; und wenn nun das johanneiſche Evangelium ſchon ſeit dem Ende des erſten in der Kirche als apoſtoliſch vorhanden geweſen wäre, ſo müßte ſein Einfluß auf dieſe und andere Schriften des zweiten Jahrhunderts ein ungleich tieferer geweſen ſein und ſich durch mehr als ſolche oberflächliche Anklänge beurkunden.

Dieß gilt in vollem Maße auch von Juſtin dem Märtyrer, deſſen zahlreichen und unverkennbaren Berührungen mit den drei erſten Evangelien nur einige mehr als zweifelhafte mit dem johanneiſchen Evangelium gegenüberſtehen. In den Einleitungen in das Neue Teſtament zwar findet man über dreißig Punkte ſolchen Zuſammentreffens aufgeführt, wovon aber die überwiegende Mehrzahl vielmehr den Schluß begründet: da der Ideenkreis Juſtin's dem des vierten Evangeliums ſo nahe lag, ſo müßten ſich bei ihm, wenn er es gekannt und als apoſtoliſch anerkannt hätte, ungleich entſchiedenere Beziehungen auf daſſelbe finden. Denn Juſtin kennt die Lehre vom Logos und verſteht unter demſelben wie Johannes das Mittelweſen zwiſchen Gott und der Schöpfung; aber für dieſes iſt ihm jene Benennung nur eine unter vielen, da er es ebenſo auch Herrlichkeit oder Weisheit Gottes, ferner Engel oder Botſchafter und Heerführer (der Engel) nennt.

---

1) Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik, S. 200 fg.

2) Daß in dem ſogenannten Brief des Polykarp ſich keine Beziehung auf das vierte Evangelium findet, wäre freilich nur dann gegen die johanneiſche Abkunft des letzteren beweiſend, wenn der Brief wirklich von dem Johannesſchüler Polykarpus wäre, bleibt indeß auch dann bemerkenswerth, wenn er demſelben, etwa kurz nach ſeinem Märtyrertode, unterſchoben iſt.

3) Ad Rom. 7, ad Philad. 7. 9. Vgl. Joh. 3, 8. 6, 32 fg. 10, 9. 16, 8.

Damit hängt zusammen, daß bei Justin der Logos, ob zwar von Gott in ausschließlicher, eigenthümlicher Weise gezeugt, doch in der Regel nur Erstgeborener, der Eingeborene aber nur mit Bezug auf die Stelle Ps. 22, 19 fg., sonst wohl gar auch Diener Gottes heißt. Sehen wir hienach den Logosbegriff bei Justin theils minder bestimmt, theils minder hoch gefaßt als im vierten Evangelium, so waren andererseits die dem Justin geläufigen Vorstellungen von einem Hervorgehen oder Heraustreten des Logos aus dem Vater ihm in diesem Evangelium nicht an die Hand gegeben, sondern er mußte sie anderswoher, aus der durch philonische Ideen bestimmten Zeitphilosophie, nehmen. Weiter ist zwar auch bei Justin wie bei Johannes der Logos das göttliche Princip in Christus; dagegen ist bei ihm die Logoslehre von der Lehre vom heiligen Geist noch nicht so scharf wie bei Johannes abgegränzt; wie sich denn auch der für das vierte Evangelium so bezeichnende Ausdruck Paraklet[1]) für den von Jesu den Seinigen zu sendenden Geist bei Justin noch nicht findet.

Untersuchen wir hienach die Stellen, aus welchen gleichwohl eine Bekanntschaft mit dem johanneischen Evangelium gefolgert zu werden pflegt, so reicht zur Erklärung des Zusammentreffens, soweit dieses nicht offenbar ein zufälliges ist, in den meisten Fällen die naheliegende Voraussetzung hin, daß beide Theile aus einer gemeinsamen Quelle, der alexandrinischen Religionsphilosophie und jüdisch-christlichen Typologie jener Zeit, geschöpft haben. Von wirklichem Belang ist eigentlich nur die einzige Stelle der ersten justinischen Apologie, wo es heißt: „Denn Christus sagte: wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen; daß es aber unmöglich ist, in die Leiber derer, die uns geboren, zurückzukehren, ist Allen offenbar.“[2]) Hier scheint die Rücksicht auf die Stelle aus dem Gespräch Jesu mit Nicodemus, Joh. 3, 3—5, unverkennbar und unläugbar. Den ersten Theil der Stelle finden wir auch in den clementinischen Homilien angeführt mit den Worten: „Wenn ihr nicht wiedergeboren werdet mit lebendigem Wasser auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“[3]) Wobei die Abweichung zu bemerken ist, daß sowohl bei Justin als in den Clementinen statt des johanneischen Ausdrucks: von oben geboren werden, der damit nicht ohne Weiteres gleichbedeutende: wieder geboren werden, ferner statt des johanneischen: Reich Gottes, Himmelreich, statt: wenn einer, wenn ihr, und statt: kann sehen oder hineinkommen, ihr werdet oder möget hineinkommen, gebraucht ist. Die drei letzteren Ausdrucksformen, namentlich der ganz gleiche von dem johanneischen abweichende Schluß, findet sich auch Matth. 18, 3,

1) παράκλητος. Luther: Tröster; besser Anwalt, Fürsprecher.
2) Apol., I, 61.
3) Homil., XI, 26.

wo Jeſus aus Anlaß der Frage der Jünger nach dem Größten im Himmelreich ein Kind in die Mitte ſtellt mit den Worten: „Wahrlich, ich ſage euch (wie bei Johannes: wahrlich, wahrlich, ich ſage dir), wenn ihr nicht umkehret und werdet wie die Kinder, ſo werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ Offenbar haben wir hier denſelben Spruch in verſchiedenen Geſtaltungen vor uns: das dem Menſchen unerläßliche von vorne Anfangen iſt bei Matthäus als Werden wie die Kinder, bei Juſtin als Wiedergeburt, in den Clementinen als Wiedergeburt durch die Taufe, bei Johannes als Geborenwerden von oben durch den göttlichen Geiſt dargeſtellt. Daß dieſe geiſtliche Geburt mit der leiblichen in Gegenſatz gebracht wurde, ergab ſich von ſelbſt, und wirklich finden wir in den clementiniſchen Homilien als Einleitung zu jener Stelle, bei Juſtin bald nachher als eine von den Apoſteln herſtammende Rede, eine Ausführung über dieſes Verhältniß, von der ſich leicht denken läßt, daß auch die Wendung von der Unmöglichkeit der wirklichen Rückkehr in den Mutterleib dazu gehören mochte. Wenn es nun etwa das Hebräer-Evangelium war, das dieſe Ausführung urſprünglich enthielt, ſo erklärt ſich das Zuſammentreffen Juſtin's mit dem vierten Evangelium in derſelben, ohne daß man eine directe Benützung des letzteren durch den erſteren anzunehmen braucht, daraus, daß beide aus jener gemeinſamen Quelle geſchöpft haben.

Einen mächtigen Beweis für das frühe Vorhandenſein des vierten Evangeliums glaubte man in den neuerlich aufgefundenen ſogenannten Philosophumena Origenis gewonnen zu haben, ſofern aus dieſer Schrift erhellen ſoll, daß ſchon die älteſten Gnoſtiker daſſelbe gekannt und gebraucht haben.[1]) Wirklich werden hier aus einer ophitiſchen Schrift unzweifelhaft johanneiſche Sprüche, wie 1, 3. 3. 5, angeführt; aber wie alt dieſe Schrift war, wird uns nicht geſagt, und wir wiſſen es nicht. Doch wenn es in demſelben Werke von dem Gnoſtiker Baſilides heißt: „Und dieß, ſagt er, iſt es, was in den Evangelien geſagt wird: Es war das wahrhaftige Licht, das jeden Menſchen erleuchtet, kommend in die Welt“ (Joh. 1, 9), ſo ſcheint alſo Baſilides, um 125 n. Chr., das johanneiſche Evangelium ſchon gekannt und anerkannt zu haben. Allein mit der Citationsformel „er ſagt“ oder „ſagt er“ in den Philosophumena Origenis iſt es eine ſehr weitſchichtige Sache, da ſie auch ſteht, wo gar kein Einzelner, oder wo Mehrere vorher genannt waren. Zum Beiſpiel die Darſtellung des gnoſtiſchen Syſtems der Valentinianer eröffnet der Pſeudo-Origenes mit den Worten: „Valentinus nun und Herakleon und Ptolemäus und ihre ganze Schule ſagen“; in der Folge geht dann aber „ſagt er“ und „ſagen ſie“ bunt durch einander, ſo daß man

1) Hiezu vgl. Zeller, Ueber die Citate aus dem vierten Evangelium in den Philosophumena Origenis: Theol. Jahrbücher, 1853, S. 144 fg.

sieht, der „Er" ist eben derjenige Schriftsteller einer Schule, dessen Schrift der Verfasser gerade jedesmal benützt, aber welcher Schriftsteller, ob der Stifter oder einer seiner Schüler und Nachfolger, erfahren wir nicht. Freilich soll Valentin's Bekanntschaft mit dem johanneischen Evangelium, und damit dessen Vorhandensein um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, auch unabhängig von jenem Zeugniß schon feststehen. Tertullian nämlich sagt, Valentinus scheine ein vollständiges Instrument (Testament) zu gebrauchen. [1]) Allein ist denn Tertullian der sorgfältige Forscher, dem es zuzutrauen wäre, genauer als der Pseudo-Origenes zwischen dem Stifter und der Schule unterschieden zu haben? Das Gegentheil ist jedem Kenner seiner Schriften bekannt, und wenn er vollends selbst sagt, es scheine ihm nur so, als hätte Valentin ein vollständiges Testament gehabt, so werden wir gut thun, uns dieß gesagt sein zu lassen. So spricht er ja auch von Marcion, obwohl gleichfalls mit einiger Unbestimmtheit, so, als hätte er das johanneische Evangelium verworfen, also doch schon gekannt [2]); allein schwerlich würde dieser Gnostiker sich an das Lucas-Evangelium gehalten haben, aus dem er noch so Vieles auszumerzen hatte, um es für seine Zwecke tauglich zu machen, wenn ihm in dem johanneischen ein seinem antijüdischen Dualismus um so viel näher stehendes Evangelium vorgelegen hätte. Was indeß den Valentin betrifft, so soll seine Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium sogar ohne äußeres Zeugniß daraus erhellen, daß er seine vornehmsten Aeonen mit Namen bezeichnete, die, wie Logos, Eingeborener, Leben, Gnade, Wahrheit u. s. f., dem johanneischen Prolog entnommen seien. Wäre dieß so, wie seltsam, daß Irenäus da, wo er von den neutestamentlichen Stellen berichtet, auf welche die Valentinianer ihre Aeonenlehre gestützt haben, zwar viele synoptische und pauliniſche, aber keine aus Johannes anführt, und daß erst in einem Nachtrag aus Ptolemäus auch johanneische Stellen zum Vorschein kommen. [3]) Denn daß dieser spätere Valentinianer das johanneische Evangelium als apostolische Schrift kannte, wissen wir aus seinem Brief an Flora, und ein anderes Mitglied der Schule, Herakleon, schrieb den ersten Commentar darüber, aber beide schwerlich vor dem drittletzten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts.

Dieselbe Bewandtniß hat es mit den Montanisten, welche ihre Idee des Paraklet aus dem johanneischen Evangelium geschöpft haben, mithin gleichfalls dessen früheres Vorhandensein verbürgen sollen. Auch bei ihnen findet sich, wenn man den Bericht des Eusebius über die ältesten Verhandlungen der Kirche mit denselben nachsieht [4]), weder der Ausdruck Paraklet

1) De praescript. haeret., 38.
2) Adv. Marcion., IV, 3. 5. De carne Christi, 3.
3) Adv. haer., I, 8, 1—4, vgl. 5.
4) Kirchengeschichte, V, 16—19.

(ſondern einfach Geiſt), noch eine Bezugnahme auf das vierte Evangelium: es ſcheint alſo auch dieſe Sekte, wie die der Valentinianer, urſprünglich ohne Beziehung auf das noch nicht vorhandene Johannes-Evangelium entſtanden zu ſein, als aber dieſes mitten unter den gnoſtiſch-montaniſtiſchen Bewegungen hervorgetreten war, es eifrig ergriffen und ausgebeutet zu haben.

13.

Anerkennung und Verwerfung des johanneiſchen Evangeliums.

Um dieſe Zeit der ſpäteren Gnoſtiker und Montaniſten aber finden wir das johanneiſche Evangelium auch ſonſt bekannt und anerkannt. In dem erſt kürzlich aufgefundenen Schluſſe der clementiniſchen Homilien [1]) iſt unläugbar die Geſchichte vom Blindgeborenen Joh. 9 berückſichtigt, vielleicht auch an einer andern Stelle [2]) Joh. 10, 3; auf eine Aeußerung des Apollinaris, Biſchofs von Hierapolis (um 170), die das Vorhandenſein des vierten Evangeliums vorausſetzt, werden wir unten zu ſprechen kommen; aber auch in der andern apollinariſchen Stelle, wo es von Chriſtus heißt: „Der in die heilige Seite Geſtochene, der aus ſeiner Seite hinwiederum die beiden Sühnmittel, Waſſer und Blut, d. h. den Logos und den Geiſt, ergoſſen hat“ [3]), liegt eine Anſpielung auf die Stelle 1 Joh. 5, 6 fg., oder Joh. 19, 34, oder auf beide. Auch die gleichzeitigen Apologeten, Tatian und Athenagoras, berufen ſich, wenn auch ohne es zu nennen, doch unverkennbar auf das vierte Evangelium, bis endlich Theophilus von Antiochien (gegen 180) es in aller Form citirt mit den Worten [4]): „Darum lehren uns die heiligen Schriften und alle Gottbegeiſteten, unter denen Johannes ſagt: Am Anfang war das Wort u. ſ. w.“ Aber freilich, woher er weiß, daß das Evangelium, deſſen Anfangsworte er anführt, von dem Apoſtel Johannes verfaßt ſei, ſagt uns Theophilus nicht. Und ſeltſam, auch Irenäus ſagt es uns nicht, der doch in ſeinen jungen Jahren den Polykarp gekannt und ihn von ſeinem Umgang mit Johannes und was dieſer von dem Herrn berichtete, erzählen gehört hatte. Irenäus ſagt wohl, Johannes habe das Evangelium geſchrieben, als er ſich zu Epheſus in Aſien aufhielt, aber daß er dieß von Polykarp gehört habe, ſagt er nicht, während er ſich für die Auslegung der Offenbarung Johannis auf diejenigen, welche den Johannes ſelbſt noch geſehen hatten, beruft. Nun ſagt man freilich, hätte Irenäus nicht durch

---

1) Homil., XIX, 22. Vgl. Volkmar, Ein neuentdecktes Zeugniß für das Johannes-Evangelium, Theol. Jahrbücher, 1854, S. 446 fg.

2) Homil., III, 53.

3) Chron. Paschal. Al. p. 14 ed. Dindorf.

4) Ad Autolyc., II, 22.

Polykarp von einem Evangelium, das der Apostel Johannes verfaßt hatte, gewußt, und es wäre ihm später eine Schrift unter diesem Titel zu Gesichte gekommen, so würde er diese nicht als johanneisch anerkannt haben; daß er unser viertes Evangelium als ein Werk des Apostels Johannes anerkannte, beweist, daß ihm schon Polykarp davon in diesem Sinne gesprochen haben muß. Allein stelle man sich nur die Verhältnisse, wie sie Irenäus selbst uns darlegt, genauer vor. Er hatte den Polykarp als sehr junger Mensch[1]) in Asien gesehen, und erinnerte sich noch im Alter lebhaft seiner Gestalt, seiner Lebensweise, des Ortes, wo er saß, wenn er redete, seiner Vorträge an das Volk, dessen, was er von seinem Zusammenleben mit Johannes und den übrigen, die den Herrn gesehen hatten, von ihren Reden und Ueberlieferungen von dem Herrn zu erzählen wußte. Nun war Irenäus nachher, wie bekannt, aus dem Morgenland in das Abendland gekommen, und dieß muß, da Polykarp noch bis zum J. 169 in Smyrna lebte und Irenäus ihn doch nur als ganz junger Mensch gesehen zu haben versichert, schon frühzeitig geschehen sein. Selbst also, wenn ihm noch in den letzten Lebensjahren Polykarp's das johanneische Evangelium zu Handen gekommen wäre, ist sehr die Frage, ob er noch Zeit und Gelegenheit gehabt haben würde, von Lyon aus den in Smyrna lebenden apostolischen Mann darüber zu befragen; kam es ihm aber erst nach Polykarp's Tode zu, so konnte ihn der Umstand, daß er sich unter den Reden desselben, die er in früher Jugend mit angehört, keiner Aeußerung über eine johanneische Evangelienschrift erinnerte, nicht abhalten, eine solche, wenn sie ihm sonst zusagte, als apostolisch anzuerkennen.

Wir finden also des Irenäus Anerkennung des johanneischen Evangeliums deßwegen für uns unverbindlich, weil er sich für dasselbe nicht auf das Zeugniß von solchen, die den Johannes gekannt hatten, also namentlich nicht des Polykarp, beruft. Wie aber, wenn er sich darauf beriefe, würden wir uns dann gebunden achten müssen? Oder achten wir uns verbunden, alles das als wirkliche apostolische Ueberlieferung anzuerkennen, wofür sich Irenäus auf das Zeugniß derer, welche die Apostel noch gekannt hatten, beruft? „Die Alten", sagt er einmal[2]), „welche den Johannes, den Schüler des Herrn, noch gesehen, erinnern sich, von ihm gehört zu haben, wie der Herr von jenen Zeiten lehrte und sagte: Tage werden kommen, da werden Reben wachsen, jede mit 10,000 Schößlingen, und an jedem Schößling 10,000 Aeste, und an jedem Ast 10,000 Zweige, und an jedem Zweig 10,000 Trauben, und an jeder Traube 10,000 Beeren, und jede Beere wird, ausgepreßt, 25 Metreten (etwa 6 Ohm) Wein geben. Und wenn

1) Παῖς ὢν ἔτι, im Brief an Florin, bei Eusebius, Kirchengeschichte, V, 20, 5; ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ, adv. haer., III, 3, 4, und bei Eusebius, IV, 14, 3.

2) Adv. haer., V, 33, 3.

einer von den Heiligen nach einer ſolchen Traube greifen wird, ſo wird eine andere rufen: ich bin eine beſſere Traube, nimm mich, und preiſe durch mich den Herrn. Gleicherweiſe werde ein Weizenkorn 10,000 Aehren treiben, und jede Aehre 10,000 Körner geben, und jedes Korn 10 Pfund reines weißes Semmelmehl, und die übrigen Früchte, Saamen und Kräuter nach Verhältniß. Dafür gibt auch Papias, der den Johannes noch gehört und mit Polykarp Umgang gehabt hat, ein alter Kirchenlehrer, ſchriftliches Zeugniß im vierten ſeiner Bücher, deren er fünf geſchrieben hat" (unter dem Titel „Auslegung der Herrnſprüche"). Hätten wir nun für die Abkunft des vierten Evangeliums von Johannes ein Zeugniß des Irenäus, das ſo beſtimmt wie dieſes auf perſönliche Bekannte des Apoſtels zurückwieſe, ſo würde, dieſem Zeugniß den Glauben zu verweigern, die böswilligſte Zweifelſucht heißen: während doch dieſem ſo beſtimmten Zeugniß für die Rede Jeſu von den paradieſiſchen Rieſentrauben kein Menſch Glauben ſchenkt und ſchon Euſebius keinen geſchenkt, ſondern um dieſer und ähnlicher Geſchichten willen den Papias einen Mann von ſehr wenig Verſtande genannt hat.[1]) Wir verſagen dieſer Erzählung unſern Glauben deßwegen, weil wir wiſſen, daß die Juden Jeſum nicht an's Kreuz gebracht haben würden, wenn ſeine Lehre darin beſtanden hätte, ihnen dergleichen Rabbinenmährchen, wie ſie ſolche nicht craſſer wünſchen konnten, vorzuſchwatzen; weil wir auch dem Johannes als Verfaſſer der Apokalypſe (von dem Evangelium gar nicht zu reden) etwas ſo durchaus Geiſtloſes nicht zutrauen können: alſo aus geſchichtlichen Gründen. Dem Euſebius dagegen war dieſe Erzählung unglaublich aus demſelben dogmatiſchen Grunde, aus welchem Irenäus ſie glaublich fand, weil die Lehre von einem tauſendjährigen Reiche Chriſti auf Erden, wozu ſie gehörte, dem Einen ebenſo zuwider, wie dem Andern nach dem Sinne war. Wir ſehen alſo, wie dogmatiſche Gründe bei dieſen alten Kirchenlehrern Alles entſchieden: ſagte ihnen eine Erzählung, eine Schrift, ihrem Inhalt und Geiſte nach zu, ſo nahmen ſie mangelhafte äußere Zeugniſſe für voll; ſagte ſie ihnen nicht zu, ſo wurden die vollwichtigſten Zeugniſſe für Mißverſtand erklärt. Daß das ſo ſpät erſt hervortretende johanneiſche Evangelium ſo ſchnelle und ſo allgemeine Anerkennung fand, hatte eben darin ſeinen Grund, daß es allen Parteien dogmatiſch gerecht zu werden wußte, indem es jeder etwas bot, das ſie befriedigte, ohne dieſes doch ſo ſcharf auszuprägen, daß, was die eine anzog, die andere hätte abſtoßen müſſen.

Gleichwohl blieb das Evangelium nicht ohne Widerſpruch. Zwar ſcheint es zunächſt der Vorſchub geweſen zu ſein, welchen die Ausſprüche Jeſu über den Paraklet im vierten Evangelium, wie nicht minder die Viſionen in der Offenbarung, dem montaniſtiſchen Prophetenweſen leiſteten, was gegen das Ende

1) Kirchengeſchichte, III, 39, 13.

des zweiten Jahrhunderts eine Partei in der kleinasiatischen Kirche, für welche der Witz des Ketzermachers Epiphanius, wegen ihrer Verwerfung des Logos-Evangeliums, den Spitznamen der Aloger (Unvernünftigen) aufbrachte [1]), gegen die johanneischen Schriften einnahm: und so pflegt gewöhnlich ihr Widerspruch, als lediglich auf dogmatischen Gründen beruhend, leichthin beseitigt zu werden. Allein sie brachten auch ganz triftige historisch-kritische Gründe vor. Sie sagten, das nach Johannes benannte Evangelium lüge, sofern es mit den übrigen Evangelien nicht übereinstimme. Denn nachdem es gesagt, daß das Wort Fleisch geworden sei und unter uns gewohnt habe und wenigem Andern fahre es sogleich fort, es sei eine Hochzeit gewesen zu Kana in Galiläa — ohne, wie wir wohl hinzudenken müssen, der Vorfälle aus der Kindheit Jesu, wie Matthäus und Lucas, Erwähnung zu thun. Auch das blieb von ihnen nicht unbemerkt, daß die zusammenhängende Erzählung von der Taufe Jesu und seiner daran sich schließenden Wanderung nach Galiläa bei Johannes für die vierzig Tage der Versuchung, welche die drei ersten Evangelisten zwischeneinschieben, keinen Raum lasse; sowie endlich, daß nach diesem Evangelium Jesus während seines Lehramtes zwei Passahfeste gefeiert habe, nach den übrigen nur eines. Die letztere Abweichung suchten die Freunde des Evangeliums als Ergänzung zu fassen. Johannes, sagte man [2]), der sich bis dahin mit mündlicher Verkündigung begnügt hatte, wie ihm die Evangelien des Matthäus, Marcus und Lucas zu Gesicht gekommen, habe er zwar die Wahrheit ihrer Erzählung anerkannt, aber das an ihnen ausgesetzt, daß sie nur die Geschichte des letzten Jahres Jesu von der Einkerkerung des Täufers an erzählen; daher habe nun er in seiner Schrift dieses Jahr übergangen und das Frühere nachgeholt. Allein daß sich durch diese, das Verhältniß nicht einmal richtig fassende Wendung der Widerspruch nicht ausgleichen läßt, werden wir in der Folge finden.

Freilich hatten sich die sogenannten Aloger den bequemsten Punkt, um gegen das johanneische Evangelium den Hebel anzusetzen, dadurch selbst entzogen, daß sie aus dogmatischem Vorurtheil mit dem Evangelium auch die Offenbarung Johannis verwarfen. Beide Schriften verhalten sich nämlich nach Geist und Form so zu einander, daß schon ein Schüler des Origenes ihre Grundverschiedenheit schlagend aus einander gesetzt [3]), die neuere Kritik aber es für ihr sicherstes Ergebniß erklärt hat, wenn der Apostel Johannes Verfasser des Evangeliums sei, so könne er die Apokalypse nicht geschrieben haben, oder wenn dieses, könne er nicht Verfasser des Evangeliums sein. [4]) Daß beide Schriften für Werke desselben Verfassers gelten, ist etwa so, wie

1) Haeres., LI, 4. 18. 32. Vgl. Iren. adv. haer., III, 2, 9.
2) Hieron. de vir. ill. 9. Vgl. Eusebius, Kirchengeschichte, III, 24, 7 fg.
3) Dionysius von Alexandrien bei Eusebius, Kirchengeschichte, VII, 25.
4) De Wette, Einleitung in das Neue Testament, §. 189 der sechsten Auflage.

wenn man uns zumuthete, Leſſing zugleich für den Verfaſſer des Meſſias, oder Klopſtock zugleich für den des Nathan anzuſehen. Was nämlich zuerſt den religiöſen Standpunkt betrifft, ſo ſtehen beide Werke auf den entgegengeſetzten Enden der Reihe verſchiedener Standpunkte, die wir bei den neuteſtamentlichen Schriftſtellern unterſcheiden können: die Offenbarung iſt die am meiſten, das Evangelium die am wenigſten judaiſtiſche Schrift des Neuen Teſtaments. Auch dem Matthäus zwar, wie dem Verfaſſer der Apokalypſe, iſt Jeruſalem die heilige Stadt (Matth. 4, 5; 27, 53. Offenb. 11, 2); aber während Matthäus ſie ſammt dem Tempel zerſtört, und ſtatt der widerſpenſtigen Juden die Heiden berufen werden läßt, ſoll nach der Offenbarung der Tempel verſchont, von der Stadt nur der zehnte Theil zerſtört, die Einwohner aber größtentheils bekehrt werden (Kap. 11). Iſt ſo der Verfaſſer der Offenbarung noch jüdiſcher geſinnt als Matthäus, ſo zeigt ſich der Verfaſſer des Evangeliums dem Judenthum noch mehr entwachſen als ſelbſt Paulus. Die unbedingte Zulaſſung der Heiden in das Gottesreich, für welche dieſer noch ſtreitet, iſt bei jenem eine abgemachte Sache; die Sympathie, welche der Heidenapoſtel noch immer für das Volk empfand, dem er ſeiner Abſtammung nach angehörte, iſt im vierten Evangelium in die vollſtändigſte Entfremdung übergegangen.[1]) So gibt es denn keinen entſchiedenern Gegenſatz, als wenn einerſeits der Apokalyptiker in Jeruſalem den Mittelpunkt des tauſendjährigen Chriſtusreichs ſieht, während andererſeits im Evangelium Jeſus die Bedeutung von Jeruſalem wie von Garizim der Anbetung Gottes im Geiſt und der Wahrheit gegenüber für aufgehoben erklärt; wenn dort als das antichriſtliche Princip das Heidenthum, hier als das eigentliche Reich des Unglaubens das Judenthum erſcheint.

Mit dieſer Verſchiedenheit des Standpunkts hängt auch die Verſchiedenheit von Stimmung und Ton in den beiden Schriften zuſammen. Wenn man den Johannes den Apoſtel der Liebe genannt hat, ſo hatte man dabei nur das Evangelium und den erſten Brief im Sinne; denn nach der Offenbarung müßte er eher der Apoſtel des Zorns und der Rache heißen. Auch im Evangelium zwar waltet ein ſtrenger Geiſt, der auf Ausſcheidung der ungöttlichen Elemente dringt, aber mit Vorliebe verweilt der Evangeliſt doch überall bei der erlöſenden, ſammelnden, vereinigenden Thätigkeit Chriſti und ſeines Geiſtes; während der Apokalyptiker ſich umgekehrt in der Ausmalung der göttlichen Strafgerichte über die gottloſe Welt gefällt. Jüdiſch iſt auch das in der Offenbarung, daß ihr der Gang der Geſchichte eine Reihe äußerer von oben einbrechender Kataſtrophen iſt, während das Evangelium ſich bereits, wenn auch noch nicht vollſtändig, zu dem Gedanken einer all-

1) Vgl. die für dieſen Punkt grundlegende Abhandlung von Fiſcher über den Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι im Evangelium Johannes: Tübinger Zeitſchrift für Theologie, 1840, Heft 2.

mähligen Entwicklung des Gottesreichs von innen heraus erhoben hat. Das Visionäre, die zusammengesetzte Engelmaschinerie und die bei allem Phantastischen doch rabbinisch berechnete Anlage der Offenbarung, gegenüber der Einfachheit und dem mystischen Gefühlston des Evangeliums könnte man aus der Verschiedenheit des Genre ableiten wollen, das der Verfasser das eine und das anderemal sich gewählt hatte; allein schwerlich konnte derjenige, der in dem Genre der Apokalypse sich wie in dem seiner Natur angemessensten Elemente bewegte, in dem so entgegengesetzten des Evangeliums sich ebenfalls so bewegen, wie wenn ihm kein anderes zusagen könnte. Endlich, wer am Schlusse des Mannesalters (denn nah an Sechszigen müßte der Apostel um die Zeit, vor welcher die Offenbarung nicht verfaßt sein kann, doch wohl gewesen sein) noch das ungelenke, fehlerhafte Judengriechisch der Apokalypse schrieb, der konnte sich nicht noch als alter Mann den fließenden und wenn auch nicht reinen, doch in seiner Art anmuthigen griechischen Styl des Evangeliums aneignen.

Daß zwei so grundverschiedene Schriften nicht Werke desselben Verfassers sein können, an diesem Obersatze hielt die neuere, besonders durch Schleiermacher und seine Schüler vertretene neutestamentliche Kritik so lange unbedenklich fest, als sie sich nicht darauf versah, daß es Jemanden einfallen könnte, gegen ihren Untersatz: „nun ist aber Johannes Verfasser des Evangeliums", etwas einzuwenden. Der Tübinger Schule fiel dieß hernach wirklich ein, ja sie setzte statt des Evangeliums geradezu die Apokalypse als das Werk des Apostels in den Untersatz, und schloß auch hieraus, daß das Evangelium kein Werk des Apostels sein könne. Seit dieser gefährlichen Wendung sind die Theologen auch über den Obersatz wieder bedenklich geworden, und es soll nun entweder von der Apokalypse zum Evangelium nur ein Fortschritt sein, wie er auch demselben Individuum möglich gewesen[1]), oder es soll die im Evangelium gedämpfte Jugendglut später in der Apokalypse bei gegebenem Anlaß noch einmal hervorgebrochen sein.[2]) Ist nun Letzteres, die Abfassung der Apokalypse nach dem Evangelium, geradezu als etwas psychologisch Undenkbares zu bezeichnen, so ist auch mit dem Ersteren eine bloße Möglichkeit gesetzt, die aber nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit für sich hat. Läßt man aber das Entweder-Oder gelten, so hat die Wendung, welche die Tübinger Schule demselben gegeben, wenigstens insoweit die entscheidendsten Gründe für sich, daß, wenn eine von beiden Schriften den Apostel zum Verfasser haben soll, sich dieß weit eher von der Offenbarung, als vom Evangelium annehmen läßt.

Bekanntlich ist die Offenbarung Johannis diejenige Schrift des neu-

1) Hase, Die Tübinger Schule, Sendschreiben an Baur, S. 30.
2) Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit, I, 67.

teſtamentlichen Kanon, deren Abfaſſungszeit wir aus ihr ſelbſt am genaueſten beſtimmen können. Indem ſie von den ſieben Königen, die ſich in den ſieben Häuptern des Thiers darſtellen, ſagt, die fünf erſten ſeien gefallen, der ſechſte ſei eben vorhanden, der ſiebente werde kommen, aber nicht lange bleiben, dann aber werde einer von den ſieben als der achte wiederkommen (17, 9—11): ſo ſind die fünf gefallenen Häupter augenſcheinlich die römiſchen Kaiſer von Auguſtus bis Nero; dieſer, damals ſchon todt, iſt das zum Tode verwundete Haupt, deſſen Wunde aber wieder geheilt wird (13, 3), ſofern man die Wirklichkeit ſeines Todes bezweifelte, oder, chriſtlicherſeits, an eine wunderbare Wiederbelebung deſſelben glaubte, und nun ſeine Wiederkehr aus dem Orient, wohin er ſich zurückgezogen haben ſollte, chriſtlicherſeits als des Antichriſts, erwartete[1]); der ſechſte zur Zeit der Abfaſſung der Schrift eben vorhandene Herrſcher kann demnach kein anderer als Galba ſein, der nur von Juni 68 bis Januar 69 n. Chr. regierte. Um dieſe Zeit konnte der Apoſtel Johannes gar leicht noch leben; während im Evangelium uns allerlei Merkmale in eine Zeit herabführen, wo ſchwerlich mehr ein Jünger Jeſu am Leben, gewiß aber keiner mehr im Stande war, ein Werk wie das vierte Evangelium zu verfaſſen.

Ferner aber ſtimmt zu der Eigenthümlichkeit, welche der Apoſtel Johannes in den übrigen Schriften des Neuen Teſtaments, wie faſt durchaus in der älteſten kirchlichen Ueberlieferung zeigt, zwar die Apokalypſe, aber nicht das Evangelium. Daß er und ſein Bruder, oder für beide ihre Mutter, nach den erſten Stellen im meſſianiſchen Reiche trachtete (Matth. 20, 20 fg.), könnte man als einen judaiſtiſch-weltlichen Standpunkt faſſen, über den ſich der Apoſtel in Folge des Todes Jeſu erhoben hätte; aber wenn wir von dem Erbieten der Brüder leſen, auf eine ſamariſche Stadt, die Jeſum nicht aufnehmen wollte, Feuer vom Himmel fallen zu laſſen (Luc. 9, 54), ſo ſcheint einerſeits der den Brüdern gegebene Beiname Boanerges oder Donnerſöhne (Marc. 3, 17) darauf hinzudeuten, daß ſolcher Feuereifer bei beiden bleibende Temperamentseigenſchaft war, während wir andererſeits in ſolcher Sinnesart ganz den Apokalyptiker mit ſeinen Zornſchalen und ſeinem Schwefelpfuhle wiederfinden. Was insbeſondere den Johannes betrifft, ſo zeigt er in ſeinem Einſchreiten gegen einen Solchen, der im Namen Jeſu Teufel austrieb, ohne ſich an ſeine Jüngerſchaft anzuſchließen (Marc. 9, 38 fg. Luc. 9, 49 fg.), einen ſehr excluſiven Sinn, und wenn die Geſchichte wahr iſt, die Euſebius aus der Ueberlieferung des Polykarp von ſeinem fanatiſchen Benehmen gegen den Häretiker Cerinth erzählt[2]), ſo hatte ſich dieſer eng-

1) Ueber die römiſche Volksmeinung in dieſer Hinſicht und die falſchen Nerone ſ. Tacit. hist., I, 2; II, 8. Sueton. Nero, 57. Vgl. Baur, Die beiden Briefe an die Theſſalonicher: Theol. Jahrbücher, 1855, S. 141 fg.

2) Kirchengeſchichte, III, 28, 6. Dagegen iſt die Erzählung von dem ſoge-

herzige Zorneifer auch im hohen Alter noch nicht gemildert. Im Galaterbriefe (2, 9) finden wir den Johannes mit Petrus und dem Herrnbruder Jakobus als einen der Drei, die Paulus nicht ohne Ironie die vermeintlichen Säulen nennt, der Männer, welche dem Heidenapostel gegenüber die judaistische Richtung vertraten, und nur durch die Festigkeit des Paulus und die Gewalt der Thatsachen bezwungen, ihn halb widerwillig gewähren ließen. Von einem Solchen ist es zwar ganz in der Ordnung, daß er, wie der Verfasser der Apokalypse in den dieses Werk einleitenden Sendschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden thut (2, 7. 14 fg.), unter dem Namen der Nikolaiten und der Lehre Bileams eine Richtung bekämpft und nach ihrer Ausartung schildert, die offenbar die pauliniſche war, wie unter denjenigen, „die sich Apostel nennen, aber keine sind" (Offenb. 2, 2), wahrscheinlich Paulus mit seinen Schülern zu verstehen ist, der jene Gemeinden begründet hatte; zwischen dem judaistischen Säulenapostel des Galaterbriefs und dem Evangelisten hingegen, dem die Heidenwelt der eigentliche Boden für die Verbreitung des Christenthums ist, liegt eine Kluft, über welche nur durch Entwicklungskämpfe hinwegzukommen war, von denen wir im Evangelium nicht die verlorenste Spur entdecken.

Den Apostel Johannes uns als Verfasser des vierten Evangeliums zu denken, wird uns auch durch eine alte kleinasiatische Ueberlieferung erschwert. [1]) In dem Streite nämlich, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zwischen den Christengemeinden in Kleinasien und der römischen, die aber hierin die meisten übrigen auch morgenländischen Gemeinden auf ihrer Seite hatte, über den Tag der österlichen Abendmahlsfeier ausbrach, beriefen sich die Kleinasiaten auf den Vorgang des Apostels Johannes für eine Observanz, der das angeblich johanneische Evangelium gerade entgegensteht. Die kleinasiatischen Christen pflegten an demselben Tage, an welchem die Juden das Osterlamm, oder was nach der Zerstörung des Tempels an dessen Stelle getreten war, genossen, nämlich am Abend des 14. Nisan, das der synoptischen Erzählung zufolge an diesem Abend von Christus eingesetzte Abendmahl zu feiern; wogegen die Vorsteher der römischen Gemeinde behaupteten, an diesen Tag haben sich die Christen nicht zu binden, und nicht an ihm, der auf jeden Wochentag fallen konnte, sondern erst am folgenden Sonntag, als dem Auferstehungstag, das österliche Abendmahl zu begehen. Dieser Streitpunkt wurde zuerst etwa um das Jahr 160, als Polykarp, der Bischof von Smyrna, nach Rom kam, zwischen ihm und dem römischen Bischof Anicet

---

nannten Testament Johannis bei Hieron. in ep. ad Gal. 6, das Lessing zu einer seiner schönsten kleinen Schriften die Veranlassung gegeben, aus der Anschauung des Evangeliums und des ersten Briefs heraus entworfen.

1) Zum Folgenden vgl. Baur, Die kanonischen Evangelien, S. 334 fg.; Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 342 fg., und eine Reihe von Abhandlungen beider in Zeller's Theol. Jahrbüchern u. Hilgenfeld's Zeitschrift f. wiss. Theologie.

verhandelt, wobei ſich Polykarp für die kleinaſiatiſche Sitte, das öſterliche Abendmahl am jüdiſchen Paſſahtage, dem 14. Niſan, zu feiern, darauf berief, „daß er mit Johannes, dem Jünger des Herrn, und den übrigen Apoſteln, mit denen er zuſammengelebt, es immer an dieſem Tage gehalten habe“. [1]) Nun aber hat laut des vierten Evangeliums Jeſus vor ſeinem Tode das Paſſah gar nicht mehr genoſſen, ſondern das letzte Mahl mit ſeinen Jüngern den Abend vorher, am 13., veranſtaltet, wobei von der Einſetzung des Abendmahls keine Rede iſt: der Verfaſſer dieſes Evangeliums hatte alſo keinen Grund, für die Feier des öſterlichen Abendmahls an einem Tage feſtzuhalten, an welchem Jeſus nach ihm kein Mahl mehr genoſſen, ſondern gelitten hatte und geſtorben war. Der von Polykarp bezeugte Brauch des Apoſtels Johannes weiſt vielmehr ganz auf den Sachverhalt hin, wie ihn die drei erſten Evangelien geben; wogegen die Darſtellung des vierten Evangeliums ſich aus dem Beſtreben hervorgegangen zeigt, wie überhaupt das Chriſtenthum vom Judenthum, ſo auch ſeine Oſterfeier von dem jüdiſchen Paſſah durch die Darſtellung abzulöſen, daß Jeſus dieſes nicht mehr genoſſen habe, ſondern an dem Tage deſſelben, als das wahre, dem blos ſinnbildlichen jüdiſchen ein Ende machende Paſſahlamm geſchlachtet worden ſei. Daß ſich in der Verhandlung mit Polykarp der römiſche Biſchof auf das vierte Evangelium berufen hätte, davon wird nichts erwähnt; dagegen finden wir zehn bis fünfzehn Jahre ſpäter, als der Streit ſich in Laodicea erneuerte, eine Spur, daß es vorhanden, alſo vielleicht gerade in der Zwiſchenzeit und nicht ohne Bezug auf dieſen Streit an's Licht getreten war. Wenn nämlich Apollinaris, Biſchof von Hierapolis, von Denjenigen, die ſich an den 14. Niſan hielten (den ſogenannten Quartodecimanern) ſagt, ſie behaupten, Matthäus ſtelle die Sache in ihrem Sinne dar, allein daraus würde ja folgen, daß die Evangelien mit einander in Widerſtreit kämen [2]): ſo iſt dieß wohl nicht anders zu verſtehen, als daß Apollinaris von der Darſtellung des vierten Evangeliums ausging, welches das letzte Mahl Jeſu auf den Abend des 13., auf den 14. aber ſeinen Tod verlegt, und nun (wie noch heute manche Theologen) den Bericht des Matthäus ohne Weiteres nach dem johanneiſchen auslegte.

Immer alſo, wenn wir von Demjenigen ausgehen, was wir von dem

---

1) Aus dem Sendſchreiben des Polykrates an Victor, bei Euſebius, V, 24, 16.

2) In der oben angeführten Stelle der Paſſahchronik: .... καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια. Hier halte ich jeden Verſuch, mit Schwegler und Baur das στασιάζειν anders als inter se pugnare zu deuten, für verfehlt. Apollinaris ſtritt als einer, der die Einſtimmigkeit der vier Evangelien in Bezug auf den Tag des letzten Mahles Jeſu durch Herüberziehen der drei erſten zum vierten bewerkſtelligte, ohne zu bedenken, daß die Gegner, welche dieſelbe Einſtimmigkeit durch Hinüberziehen des Johannes zu den Synoptikern zu Stande brachten, von ihrem Standpunkte aus ihm, der den Johannes anders auslegte, denſelben Vorwurf zurückgeben konnten.

Apostel Johannes wissen, werden wir nach einer Richtung hingewiesen, in welcher das vierte Evangelium nicht liegt, und umgekehrt wenn wir von dem vierten Evangelium ausgehen, kommen wir auf einen Punkt, auf dem wir den Apostel Johannes nicht antreffen. Als einer der in Palästina noch während des Bestandes des jüdischen Staates geboren war, und daselbst jedenfalls bis in das männliche Alter hinein gelebt hatte, mußte der Apostel doch im Lande und seinen Einrichtungen Bescheid wissen. Daß es aber bei dem Evangelisten hierin nicht richtig steht, dafür sei hier mit Umgehung aller Punkte, über die sich streiten läßt (wie der Erwähnung eines Bethanien am Jordan, 1, 28, von dem sich sonst keine Spur findet; der fabelhaften Beschreibung des Teichs Bethesda, 5, 2 fg.; der falschen Erklärung des Namens Siloah, 9, 7; des Cedernbachs statt Kidronbachs, 18, 1, den man sonst nur noch in der griechischen Uebersetzung von 2 Sam. 15, 23, mithin bei einem Alexandriner antrifft u. dergl.) nur auf den „Hohenpriester jenes Jahres", 11, 51. 18, 13, hingewiesen. Allen Umdeutungen und Ausflüchten zum Trotze wird hier der unbefangene Sinn immer als die Vorstellung des Evangelisten die finden, daß das Amt des Hohenpriesters jährlich (damals zwischen Hannas und Kaiphas) gewechselt habe; was ein palästinischer Apostel besser wissen und namentlich sich auch erinnern mußte, daß gerade Kaiphas eine ganze Reihe von Jahren im Amte geblieben war. Die genaue Kenntniß des Alten Testaments, welche der Evangelist allerdings zeigt, weist uns noch nicht auf einen in Palästina Geborenen, ja nicht einmal auf einen Judenchristen überhaupt hin, da bei dem jüdischen Grundstock der christlichen Gemeinden und der Wichtigkeit des Alten Testaments für die Begründung des neuen Glaubens, wie wir an dem Beispiele Justin's des Märtyrers sehen, auch ein Nichtjude sich bewogen fühlen und in der Lage sein konnte, sich eine solche Bekanntschaft zu erwerben. Wogegen andererseits die Bekanntschaft mit alexandrinischer und insbesondere philonischer Speculation, welche der Evangelist zeigt, dem Apostel kaum zuzutrauen ist. Abgesehen davon, daß er den drei ersten Evangelien zufolge von niederem Stande, ein galiläischer Fischer, war (nur im vierten, um dessen Glaubwürdigkeit es sich eben fragt, erscheint er als Bekannter des Hohenpriesters), so zeigt er sich, soweit wir aus den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte von ihm wissen, von solcher Weisheit unberührt, er müßte sie also erst später, muthmaßlich nach seiner Uebersiedlung nach Kleinasien, sich angeeignet haben. Aber eben in Kleinasien schrieb er im Jahre 68 die Apokalypse, die neben einem dem Evangelium durchaus fremden Geiste keine Spur von alexandrinischer Weisheit zeigt. Daß er nun noch später im Greisenalter noch geneigt und geschickt gewesen, in eine neue und seinem bisherigen Gedankenkreise so ferne liegende Denkweise sich einzuleben, und sie zugleich so eigenthümlich und harmonisch, wie sie im Evangelium vorliegt, zu gestalten, hat nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit.

Wenn alſo die Muſterung der äußeren Zeugniſſe in Bezug auf die drei erſten Evangelien das Ergebniß lieferte, daß bald nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts ſichere Spuren, zwar nicht von ihrem Vorhandenſein in der jetzigen Geſtalt, aber doch von dem Daſein eines großen Theils ihres Stoffes, und zwar mit allen Anzeichen davon ſich finden, daß der Grundſtock dieſes Stoffes aus dem Lande ſtamme, welches der Schauplatz der in Rede ſtehenden Ereigniſſe geweſen war: ſo ergibt ſich für das vierte Evangelium das weit weniger günſtige Reſultat, daß es erſt nach der Mitte des Jahrhunderts bekannt wird, und zwar mit allen Anzeichen davon, daß es auf auswärtigem Gebiet und unter dem Einfluſſe einer dem urſprünglichen Kreiſe Jeſu unbekannten Zeitphiloſophie entſtanden ſei. Iſt alſo dort die Möglichkeit nicht ausgeſchloſſen, daß in der immerhin mehrere Menſchenalter betragenden Zwiſchenzeit zwiſchen den Begebenheiten und ihrer Aufzeichnung in der jetzigen Geſtalt ſich auch Sagenhaftes und ſonſt Unhiſtoriſches eingeſchlichen haben kann, ſo hat hier ſogar die Einmiſchung philoſophiſcher Conſtruction und bewußter Dichtung alle Wahrſcheinlichkeit.

B. Die Evangelien nach ihrer innern Beſchaffenheit und ihrem Verhältniß unter einander.

14.

Verſchiedene Hypotheſen über das Verhältniß der drei erſten Evangelien. Leſſing, Eichhorn, Hug, Griesbach, Gieſeler, Schleiermacher.

Wenden wir uns nun von den äußeren Zeugniſſen für unſere vier Evangelien zu deren innerer Beſchaffenheit, ſoweit dieſe nicht ſchon gelegentlich zur Sprache gekommen iſt, und zu ihrem Verhältniß unter einander [1]), ſo ſtellen ſich auch hier die drei erſten dem vierten gegenüber in eine Gruppe zuſammen. Während das letztere durchaus ſeinen eigenen Weg geht, und nur in wenigen Hauptpunkten der evangeliſchen Geſchichte, in Reden aber und im Ausdrucke faſt nie mit den übrigen zuſammentritt, laufen dieſe, bei einzelnen Abweichungen ſowohl in der Anordnung und Auswahl des Stoffes als im Ausdruck, doch im Allgemeinen ſo parallel, daß ſie ſich zur tabellariſchen Zuſammenſchau (Synopſis, daher ſynoptiſche Evangelien) eignen.

Hier iſt es nun das eigenthümliche und in der Literatur in dieſer Art nicht wieder vorkommende Verhältniß der drei erſten Evangelien zuerſt geweſen, was zu tieferer Forſchung reizte, die aber freilich vor Ergründung ihres Verhältniſſes zum vierten kein genugthuendes Ergebniß liefern konnte. Bei jenen dreien handelte es ſich um die Frage, wie drei verſchiedene Verfaſſer doch ſo durchgängig, oft bis auf die Worte hinaus, übereinſtimmen können, und wie ſie hinwiederum bei ſolcher Uebereinſtimmung dazu kommen, oft auch wieder ſo bedeutend von einander abzuweichen. So lange man von der Vorausſetzung einer göttlichen Eingebung der bibliſchen Schriften ausging, war die

---

1) Zum Folgenden vgl. Baur, Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien, Einleitung, S. 1 fg. Die Einleitung in das Neue Teſtament als theologiſche Wiſſenſchaft, Theol. Jahrbücher, 1850, S. 463 fg.; 1851, S. 70 fg., 222 fg., 291 fg. Hilgenfeld, Die Evangelienforſchung nach ihrem Verlaufe u. ſ. w., Zeitſchrift f. wiſſ. Theologie, 1861, S. 1—71, 137—204. Der Kanon und die Kritik des Neuen Teſtaments, S. 125 fg.

Uebereinſtimmung leicht erklärt. Der eigentliche Autor ſämmtlicher Evangelien war ja der heilige Geiſt, die Evangeliſten lediglich ſeine Dictirtſchreiber, von denen es nur Wunder nehmen mußte, daß ihre Nachſchriften nicht durchaus zuſammenſtimmten, oder daß der heilige Geiſt nicht dem einen ganz daſſelbe wie dem andern in die Feder dictirt hatte. Dieß ſuchte man aus einer Anbequemung deſſelben theils an die Eigenthümlichkeit der Evangeliſten, theils an die Bedürfniſſe der Leſer, für welche die einzelnen Evangelien beſtimmt waren, zu erklären, und das mochte hinreichen, um begreiflich zu machen, warum der eine übergeht, was der andere mittheilt, oder über denſelben Gegenſtand der eine ſich weitläufiger, der andere kürzer faßt. Wenn dagegen daſſelbe Ereigniß mit verſchiedenen Umſtänden erzählt, oder von dem einen Evangeliſten in eine frühere, von dem andern in eine ſpätere Zeit des Lebens Jeſu verlegt wird, wenn ebenſo eine Rede Jeſu ſich bald verſchieden gefaßt, bald verſchieden geſtellt findet, ſo kann hier nur Eines das Richtige ſein, und von dem heiligen Geiſt iſt nicht zu begreifen, wie er irgend einem der von ihm inſpirirten Schriftſteller etwas Unrichtiges eingegeben haben kann. Beide Theile könnten nur dann Recht haben, wenn jeder etwas Anderes erzählte, wenn alſo Jeſus zweimal, einmal im erſten Anfang ſeines Werks, ein anderesmal ſpäter, von den Nazaretanern verworfen, die Käufer und Verkäufer von ihm zweimal, einmal bei ſeiner erſten, und wieder bei ſeiner letzten Anweſenheit in Jeruſalem, aus dem Tempel getrieben worden wären, und jeder einzelne Evangeliſt nur den einen von dieſen Fällen erzählt, den andern übergangen hätte. Da man es jedoch, um auf den heiligen Geiſt keine Unwahrheit oder auch nur Ungenauigkeit kommen zu laſſen, ſtreng nehmen, und ſelbſt um einer Abweichung in Kleinigkeiten willen zwei Erzählungen, die man ohne jene Rückſicht für identiſch genommen haben würde, auf zwei verſchiedene Vorfälle beziehen mußte, ſo bekam durch dieſes mehrmalige Vorkommen ganz derſelben Begebenheit nur mit wenig veränderten Nebenumſtänden die evangeliſche Geſchichte ein Ausſehen, das ſie aller ſonſtigen Geſchichte unähnlich machte. Sobald man es aber nicht mehr über ſich vermochte, mit einem Storr zwei Hauptleute in Kapernaum zu verſchiedener Zeit zwei kranke Knechte haben und einen wie den andern von Jeſu durch ein Wort in die Ferne geheilt werden, zwei Töchterchen von Synagogenvorſtehern ſterben und von Jeſu erweckt werden, und dabei beidemale auf dem Wege dahin eine blutflüſſige Frau durch ſeine Berührung geſund werden zu laſſen: ſo war Irrthum und Ungenauigkeit, wenn auch nur in Nebenſachen, für die Evangeliſten zugeſtanden, ſie mithin weſentlich auf dieſelbe Linie, wie andere menſchliche Schriftſteller, herabgeſetzt.

Um von dieſem Standpunkt aus das Verhältniß der Evangelien zu einander begreiflich zu machen, ihre Zuſammenſtimmung wie ihre Abweichung, ihr Gemeinſames wie das jedem Eigenthümliche zu erklären, ſchrieb Leſſing ſeine „Neue Hypotheſe über die Evangeliſten als blos menſchliche Geſchichtſchreiber be-

trachtet" (1778); ein Schriftchen von zwei Bogen, welche aber die fruchtbaren Keime aller ſpäteren Forſchungen über dieſen Gegenſtand enthalten. Als den Grundſtock aller Evangelien ſtellt hier Leſſing eine aus den mündlichen Erzählungen der Apoſtel und ſonſtiger Augenzeugen erwachſene ſchriftliche Sammlung von Nachrichten über Jeſu Leben und Lehre auf, die unter den alten Judenchriſten in Paläſtina, den ſogenannten Nazarenern, entſtanden, hierauf von mehr als einem Beſitzer oder Abſchreiber verändert, vermehrt oder auch verkürzt, zuletzt aus der paläſtiniſchen Landesſprache, um auch für weitere Kreiſe brauchbar zu ſein, frei in's Griechiſche übertragen wurde. Nach den urſprünglichen Gewährsmännern, denen dieſe Schrift nacherzählte, konnte ſie Evangelium der Apoſtel, nach dem Leſerkreis, für den ſie beſtimmt war, Evangelium der Nazarener oder der Hebräer genannt werden, wie dieſe Namen ohne Zweifel für daſſelbe Evangelium bei den älteſten Kirchenvätern beſtändig wiederkehren; nach dem griechiſchen Redacteur aber hieß ſie Evangelium des Matthäus, denn dieſer war es nach Leſſing, der, nicht wie Papias irrig ſagt, ein hebräiſches Evangelium ſchrieb, das dann Jeder, ſo gut es gehen wollte, in's Griechiſche überſetzte, ſondern das hebräiſch geſchriebene Nazarener-Evangelium in einen griechiſchen Auszug brachte. Als ein ſolcher mochte die Arbeit des Matthäus Manchem nicht ausführlich genug ſein, und ſo entſtanden verſchiedene neue Bearbeitungen der hebräiſchen Grundſchrift, u. A. unſer Lucas-Evangelium, deſſen Verfaſſer zum Theil eine andere Auswahl und Anordnung als Matthäus traf und eines beſſeren Griechiſch ſich befleißigte; während Marcus zu ſeiner Arbeit ein minder vollſtändiges Exemplar der hebräiſchen Urkunde vor ſich gehabt zu haben ſcheint.

Auch Johannes kannte und benützte nach Leſſing ſowohl dieſe Grundſchrift als die aus ihr gezogenen Evangelien, insbeſondere unſere drei erſten; gleichwohl iſt ſein Evangelium nicht zu ihnen zu rechnen, ſondern macht allein eine Klaſſe für ſich aus. Die bisherigen Evangelien und die Vorſtellung von Chriſto, die ſich aus ihnen verbreitete, genügten ihm nicht, darum ſuchte er dieſelben nicht etwa ſtofflich zu ergänzen — denn ſein Evangelium macht einen ganz andern Eindruck als eine Sammlung bloßer Nachträge —, ſondern er ſuchte die Perſon Chriſti höher zu faſſen, indem er ihn nicht blos wie jene als den größten Propheten oder als den Sohn Gottes im Sinne der jüdiſchen Meſſiasvorſtellung, ſondern in metaphyſiſchem Sinn als Mittler zwiſchen Gott und Menſchen darſtellte. Und nur eine ſolche Darſtellung konnte verhindern, daß das Chriſtenthum nicht als bloße jüdiſche Sekte mit der Zeit wieder verſchwand: nur das johanneiſche Evangelium hat der chriſtlichen Religion Conſiſtenz und Dauer gegeben. So ſtehen ſich Matthäus und Johannes als die Evangelien des Fleiſches und des Geiſtes gegenüber; daß aber auf der erſteren Seite noch zwei weitere Evangelien ſtehen, das Evangelium des Fleiſches mithin dreifach vertreten iſt, oder vielmehr, daß von

den weit mehreren Evangelien dieſer Klaſſe außer Matthäus gerade nur noch Marcus und Lucas von der Kirche anerkannt worden ſind, hat nach Leſſing ſeinen Grund darin, weil dieſe beiden in vielen Stücken gleichſam die Kluft füllten, die zwiſchen Matthäus und Johannes liegt, und weil der Erſtere ein Schüler des Petrus, der Andere des Paulus geweſen war. Hierin liegt auch die Urſache der Ordnung, in welcher die vier Evangelien im Kanon ſtehen; denn daß ſie in eben der Zeitordnung geſchrieben ſein ſollten, iſt unerwieſen.

Hatte ſchon Leſſing der Entſtehung und Verwandtſchaft der drei erſten Evangelien größere Aufmerkſamkeit zugewendet als der Eigenthümlichkeit des vierten, ſo trat nun beſonders durch Eichhorn[1]) die Frage, wie das Verhältniß jener drei zu einander zu erklären ſei, für längere Zeit in den Vordergrund der kritiſchen Verhandlungen. Zu erklären war aber, wie ſchon erwähnt, zweierlei: die Zuſammenſtimmung und die Abweichung. Eine ſolche Uebereinſtimmung dreier Geſchichtſchreiber in Worten und Sachen, in der Aneinanderreihung einzelner Gedanken und ganzer Folgen von Begebenheiten, wie wir ſie in unſeren drei erſten Evangelien finden, iſt nach Eichhorn nur aus dem Gebrauche ſchriftlicher Urkunden zu erklären. Dabei wäre an ſich ein doppelter Fall möglich: entweder könnte ein Evangeliſt den andern, oder alle zuſammen eine gemeinſchaftliche Quelle benützt haben. Den erſteren Fall glaubt Eichhorn deßwegen nicht annehmen zu dürfen, weil ſich aus ihm wohl die Uebereinſtimmung, nicht aber die mannigfache Abweichung der Evangeliſten begreifen laſſe. Hätte Marcus den Matthäus, Lucas den Marcus oder beide vor ſich gehabt, warum hätte der Nachfolger ſo Manches weggelaſſen, was der Vorgänger erzählte, warum ſo Manches anders geſtellt und dargeſtellt, warum den Ausdruck oft ohne ſichtbaren Grund verändert? Dagegen ſchienen ſich durch die Annahme einer gemeinſamen ſchriftlichen Quelle, aus welcher die drei Evangeliſten ſchöpften, beide Seiten ihres Verhältniſſes zu einander genügend zu erklären. Sie benützten daſſelbe Urevangelium, daraus erklärt ſich ihre Uebereinſtimmung; aber ſie benützten es nicht unmittelbar, ſondern der eine in dieſer, der andere in einer andern Bearbeitung, daher ihre Abweichung von einander. Da nämlich Eichhorn das Urevangelium zu finden meinte, wenn er alles dasjenige ſtrich, worin die drei Evangelien von einander abwichen, und nur das, was ihnen gemeinſchaftlich war, ſtehen ließ, ſo ſtellte ſich ihm daſſelbe nur als ein erſter roher Entwurf, als ein kurzer, unter Mitwirkung der Apoſtel in aramäiſcher Sprache verfaßter Leitfaden für die erſten Glaubensboten dar, welcher ſofort durch verſchiedene Hände vermehrt und griechiſch bearbeitet worden ſei. Benützte nun von ſolchen Ueberarbeitungen der eine Evangeliſt

1) Eichhorn hat ſeine Anſicht zuerſt 1794 im fünften Bande ſeiner Allgemeinen Bibliothek dargelegt, dann 1804 in ſeiner Einleitung in das Neue Teſtament mit Rückſicht auf die in der Zwiſchenzeit hervorgetretenen Einwendungen genauer ausgeführt.

dieſe, der andere eine andere, ſo erklärt ſich, daß der eine Manches hat, was dem andern fehlt, oder in anderer Stellung hat als dieſer, weil es in der von ihm benützten Bearbeitung des Urevangeliums fehlte oder anders geſtellt war; nicht minder erklärt ſich die Abweichung des griechiſchen Ausdrucks bei ſonſt gleichlautenden Berichten aus der Benützung verſchiedener griechiſcher Ueberſetzungen; wogegen, wenn bisweilen zwei oder auch alle drei Evangeliſten in ganz zufälligen griechiſchen Worten zuſammentreffen, die Vorausſetzung zu Hülfe kam, daß auch ſchon von dem unvermehrten Urevangelium eine griechiſche Ueberſetzung vorhanden geweſen und von den Ueberſetzern der verſchiedenen Ueberarbeitungen deſſelben mitunter zu Rathe gezogen worden ſei.

Man ſieht von ſelbſt, wie mit jeder neuen Inſtanz, mit jeder neu beobachteten Seite an dem ſo vielſeitigen Verhältniß dieſer Evangelien eine neue Hülfshypotheſe nöthig, die ganze Theorie immer verwickelter und künſtlicher wurde, zugleich aber mit den einfachen Verhältniſſen der Zeit und der Kreiſe, in denen die Evangelien entſtanden ſind, in immer grelleren Widerſpruch kam. Daher jener Ausſpruch Schleiermacher's, um die Hypotheſe vom Urevangelium unannehmbar zu finden, habe er ſchon daran vollkommen genug, daß er ſich vorſtellen müßte unſere guten Evangeliſten von vier, fünf, ſechs aufgeſchlagenen Rollen und Büchern, in verſchiedenen Zungen noch dazu, umgeben, wechſelsweiſe aus einem in's andere ſchauend und zuſammenſchreibend; was ihn weit mehr in eine deutſche Bücherfabrik des neunzehnten Jahrhunderts, als in jene Urzeit des Chriſtenthums verſetze. Auch Herder fand ſich von Eichhorn's Ausführung durch die proſaiſche Vorſtellung einer apoſtoliſchen Kanzlei, auf die ſie zu führen ſchien, abgeſtoßen, und ſchloß ſich inſofern mehr den Andeutungen Leſſing's an; was er zu deren Berichtigung und weiterer Ausführung hinzuthat, war freilich zu flüchtig und ſchwankend, um als bleibender Gewinn gelten zu können; doch blieb ſeine Betonung der mündlichen evangeliſchen Verkündigung als Quelle der ſchriftlichen Evangelien nicht ohne Nachwirkung, wie ſeine Voranſtellung des Marcus und Lucas vor Matthäus nicht ohne Nachfolge.

Die Theorie vom Urevangelium hatte beſonders zwei ſchwache Seiten, von denen ſie ſich angreifen ließ und auch wirklich nach einander angegriffen worden iſt. Die eine war, daß in dem Dilemma: von den drei erſten Evangeliſten muß entweder einer den andern, oder alle zuſammen eine gemeinſame Quelle benützt haben, Eichhorn das Erſtere ſo ohne Weiteres von der Hand gewieſen hatte. Warum ſoll es denn ſo undenkbar ſein, daß ein Evangeliſt die Schrift des andern benützt habe? fragte Hug [1]); etwa der vielen und bedeutenden Abweichungen wegen, die ſich zwiſchen ihren Berichten finden? Allein weicht denn nicht auch Livius von Polybius vielfach ab, den er doch

1) Einleitung in die Schriften des Neuen Bundes, 1808.

ſeinem eigenen Geſtändniß nach benützt hat? Sollte denn ein Schriftſteller, der das Werk eines andern vor ſich hat, dieſes gerade nur abſchreiben müſſen? Wenn ihm infolge anderweitiger Erkundigung, Benützung weiterer Quellen, oder verſchiedenen Standpunktes, eine Sache anders erſcheint als ſeinem Vorgänger, ſollte er von deſſen Darſtellung, auch wenn er ſie vor ſich hat, nicht abweichen dürfen? Nichts ſteht daher der Annahme im Wege, daß ein Evangeliſt das Werk des andern benützt habe, und es kommt nur darauf an, die eigenthümliche Anlage, den beſonderen Zweck einer jeden von dieſen Schriften zu erforſchen, um auch den Gründen auf die Spur zu kommen, warum der eine von der Darſtellung des andern abgewichen iſt. Nach Hug freilich läuft in dem Verhältniß der Evangeliſten Alles nur auf Verbeſſerung und Ergänzung des einen durch den andern, auf eine vierfache Wahrheitsgarantie hinaus. Marcus arbeitete, durch Mittheilungen des Apoſtels Petrus dazu in Stand geſetzt, die Schrift des Matthäus nach Ordnung und Zeitfolge um, und fügte verſchiedene nähere Beſtimmungen hinzu; Lucas unterwarf als ein Mann von Kenntniſſen und Bildung ſeine beiden Vorgänger neuer Prüfung und Berichtigung; Johannes endlich, der ſeine ſämmtlichen Vorarbeiter kannte, gab ihren Berichten die letzte Ergänzung und Vollendung. Allein jede Berichtigung eines Vorgängers ſetzt eine Unrichtigkeit bei dieſem voraus, und auch die Ergänzung des einen durch den andern kann von einer Art ſein, daß ſie den zu ergänzenden Schriftſteller in ein ſehr nachtheiliges Licht ſtellt. Hat der Verfaſſer des vierten Evangeliums Recht mit ſeiner Angabe, daß Jeſus vor ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem ſchon mehrmals dort ſich aufgehalten, gelehrt und gewirkt hatte, ſo kann der Verfaſſer des erſten Evangeliums, der von allen dieſen früheren Reiſen und Aufenthalten nichts weiß, kein Begleiter Jeſu, nicht der Apoſtel Matthäus geweſen ſein, ſo kann auch das zweite Evangelium nicht nach den Mittheilungen des Apoſtels Petrus geſchrieben ſein, denn der müßte ſeinen Verfaſſer vor Allem auf jenen Grundmangel des erſten Evangeliums aufmerkſam gemacht und ihn zur Berichtigung deſſelben angetrieben haben. Und wenn der letzte Berichtiger, Johannes, auch wieder umgekehrt ſo Vieles, das ſich bei ſeinen Vorgängern findet, übergeht, woher wiſſen wir, daß das Zuſtimmung iſt? An ſich könnte es ebenſo gut Verwerfung ſein, und erſcheint als Zuſtimmung nur von einem Standpunkt aus, der in dieſem Verhältniß überhaupt nur Einhelligkeit vorausſetzt.

Dieſer apologetiſche Standpunkt, dieſe Anbequemung an die kirchliche Ueberlieferung, zeigt ſich bei Hug ſchon darin, daß er in Bezug auf die Frage, in welcher Reihenfolge die einzelnen Evangeliſten einander benützt und berichtigt haben, ohne Weiteres bei ihrer Ordnung im Kanon ſtehen bleibt, da doch ſchon Leſſing ſinnvoll angedeutet hatte, wie dieſe Ordnung auch etwas ganz Anderes als ihre zeitliche Aufeinanderfolge zur Urſache haben könnte. In dieſer Hinſicht war über das Marcus-Evangelium ſchon

vor Hug eine Ansicht durchgeführt und von ihm mit unzureichenden Gründen bestritten worden, die dem Sachverhalt besser zu entsprechen schien. Wenn zwischen zwei Evangelien, die bei vielfachem Zusammentreffen doch ebenso viel Selbstständigkeit zeigen, indem jedes ganze Abschnitte für sich allein und auch das Gemeinsame zum Theil in anderer Ordnung hat, ein Evangelium steht, das dem Stoffe nach fast gar nichts Eigenthümliches, sondern von seinen sechszehn Kapiteln nur etwa soviel als ein halbes Kapitel füllen würde, nicht mit dem einen oder andern seiner Nebenevangelien gemein hat, das ebenso in der Anordnung bald mit dem einen, bald mit dem andern von diesen zusammentrifft, den Ausdruck aber bisweilen aus den beiden andern zusammenzulesen scheint: so dringt sich von selbst die Annahme auf, daß ein solches Evangelium nicht zeitlich zwischen den beiden andern stehe, sondern aus ihnen als seinen vorgefundenen Quellen hintennach zusammengeschrieben sei. Diese Ansicht war von Griesbach[1]) vorgetragen worden, und gewann durch die Anschaulichkeit, die sich von ihr aus dem Verhältniß geben ließ, eine solche Ueberzeugungskraft, daß sie bis auf die neueste Zeit als die eigentliche populäre unter den Theologen gelten konnte.

Die Verfasser der drei ersten Evangelien, dieß war das Dilemma gewesen, von welchem die verschiedenen bisher entwickelten Ansichten ausgingen, müssen entweder einer die Schrift des andern, oder einer wie der andere eine gemeinschaftliche Quelle benützt haben; daß dieß eine schriftliche Quelle gewesen sei, war die gemeinsame Voraussetzung. Die Reihe, in Frage gestellt zu werden, kam nun auch an diese. Die ursprüngliche evangelische Verkündigung, wurde geltend gemacht, sei doch eine mündliche gewesen, und daß auch die Kunde von dem Leben Christi sich längere Zeit blos mündlich fortgepflanzt habe, sei theils an sich wahrscheinlich, wenn man den Bildungsstand und die Verhältnisse der Apostel bedenke, theils in soweit auch erweislich, als in den Briefen des Apostels Paulus wenigstens sich keine Spur eines zu seiner Zeit schon vorhandenen schriftlichen Evangeliums finde. Dagegen habe es alle Wahrscheinlichkeit, daß diese mündliche Ueberlieferung, d. h. die Art, wie die sogenannten Evangelisten das Wichtigste aus der Lebensgeschichte Jesu vortrugen, bald einen festen Typus in Auswahl, Anordnung und selbst im Ausdruck angenommen habe. Dieß ist das mündliche Urevangelium, das Gieseler[2]) dem schriftlichen Eichhorn's entgegenstellte, und aus welchem er die unvollkommene Zusammenstimmung unserer drei ersten

1) Comment. qua Marci Evang. totum e Matth. et Lucae commentariis decerptun esse monstratur, 1789 u. 1790, Opusc. II, S. 385 fg. Vgl. Saunier, Ueber die Quellen des Evang. des Marcus, 1825.

2) Ueber die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien, 1818.

Evangelien nicht ſchlechter als Eichhorn, die Abweichungen aber beſſer als Diejenigen, die einen Evangeliſten von dem andern benützt werden ließen, erklären zu können glaubte. Gieſeler dachte ſich die erſten Verkündiger des Evangeliums nach der Art der griechiſchen Rhapſoden, in deren Munde die homeriſchen Geſänge ſo fortlebten, daß ſie zugleich manche Um- und Weiterbildung erfuhren. Durch eine ſolche Analogie empfahl ſich dieſe Anſicht einer Zeit, die nach tieferem Eindringen in den Geiſt des Alterthums, nach einer lebensvolleren Auffaſſung des Urſprungs von Poeſie und Religion ſtrebte. Im Mittel der blos mündlichen Ueberlieferung erſchien die evangeliſche Geſchichte als ein Lebendiges, das wachſen, ſich in Aeſte theilen, neue Sproſſen und Zweige treiben konnte, und dadurch war die Ausſicht auf eine viel freiere Stellung zu dem geſchichtlichen Inhalte der Evangelien eröffnet.

Damit konnte jedoch die nächſte Aufgabe, das gegenſeitige Verhältniß der in Rede ſtehenden Evangelien zu erklären, noch keineswegs für gelöſt gelten. Daß ſie vielfach von einander abweichen, erklärte ſich aus dieſer Vorausſetzung einer blos mündlichen Gemeinquelle wohl, ja noch viel größere Abweichungen würden uns darnach nicht Wunder nehmen; um ſo weniger aber ließ ſich ihre vielfache Uebereinſtimmung daraus begreifen. Wie käme es, daß ſie nicht blos im Allgemeinen dieſelbe Auswahl und Anordnung des Stoffs befolgen, ſondern auch mehr als einmal der Fall vorkommt, daß zwei Begebenheiten, die offenbar zeitlich nicht auf einander folgten, ſondern zufällig bei einem Evangeliſten hinter einander erzählt waren, auch bei den beiden andern in derſelben Verbindung erſcheinen? Und woher käme vollends die Zuſammenſtimmung im Ausdruck, in einzelnen Fällen bis auf höchſt ſeltene griechiſche Wörter hinaus? Den erſten Verkündigern des Evangeliums konnte es doch nicht wie den homeriſchen Rhapſoden, die ein rhythmiſches Gedicht vorzutragen hatten, auf die Form, und höchſtens da, wo ſie Reden Jeſu wiedergaben, auf den Ausdruck ankommen, im Uebrigen war ihnen der Inhalt der Erzählungen die Hauptſache: daß auch darüber hinaus ihr Vortrag ſtereotyp geworden wäre, iſt nicht anzunehmen, weil kein Grund davon abzuſehen iſt. Doch was bedarf es weiter? Unſer dritter Evangeliſt ſagt es ja in ſeinem Vorworte ſelbſt, daß es zu ſeiner Zeit ſchon mehrere evangeliſche Schriften gab, und ſein Evangelium trägt die deutlichen Kennzeichen davon an ſich, daß er dieſe ſchriftlichen Vorlagen, und keineswegs blos die mündliche Ueberlieferung, als Quellen benützt hat.

Freilich, daß es nun gerade unſere zwei erſten Evangelien geweſen, welche der Verfaſſer des dritten vor ſich hatte, daß wir uns überhaupt unter den erſten evangeliſchen Aufzeichnungen durchaus ſchon Schriften zu denken hätten, die ſich über das Ganze des Lebens Jeſu erſtreckten, das folgt ſo unmittelbar noch nicht, und hier greift nun ein neuer Verſuch, das Verhältniß der drei erſten Evangelien zu erklären, ein. Wenn wir fragen, bemerkt

Schleiermacher[1]) zunächſt gegen Eichhorn, was haben wir uns wahrſcheinlicher als den Anfang der evangeliſchen Literatur zu denken: eine zuſammenhängende aber magere Erzählung über das ganze Leben Jeſu (wie das Eichhorn'ſche Urevangelium), oder viele aber ausführliche Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten? ſo können wir nicht anders als für das Letztere uns entſcheiden. Als den erſten Anlaß einer chriſtlichen Geſchichtſchreibung nämlich haben wir uns nach Schleiermacher nicht den freien Trieb der vielbeſchäftigten Apoſtel und erſten thätigen Jünger vorzuſtellen, ſondern das Verlangen ſolcher, die an Jeſum gläubig geworden waren, ohne ihn ſelbſt gekannt zu haben, und nun doch auch etwas Näheres von ſeinem Leben erfahren wollten. Dieſes Verlangen wurde in den öffentlichen Verſammlungen der Chriſten wohl nur ſehr zufällig und ſparſam geſtillt, wenn ſich etwa ein Lehrer auf denkwürdige Ausſprüche Chriſti bezog, die eine Erzählung ihrer geſchichtlichen Veranlaſſung nothwendig machten; mehr und Ausführlicheres konnten die Wißbegierigen nur durch vertrauten Umgang und auf beſonderes Befragen erfahren. Und ſo wurde viel Einzelnes erzählt und vernommen, das Meiſte wohl ohne aufgeſchrieben zu werden; doch wurde gewiß bald auch Manches aufgeſchrieben, theils von den Erzählern ſelbſt, theils noch mehr von den Forſchenden, zumal von Solchen, die den Erzählern nicht immer nahe blieben und gerne ſelbſt wieder das Erforſchte vielen Anderen mittheilen wollten. So ſind einzelne Begebenheiten aufgeſchrieben worden und einzelne Reden, und dieſe Aufzeichnungen entſtanden häufiger und wurden eifriger geſucht, als die Maſſe der urſprünglichen Begleiter Chriſti durch Verfolgungen zerſtreut wurde, und noch mehr, als die erſte Generation des Chriſtenthums anfing auszuſterben. Dabei bemühten ſich die Urheber wie die Beſitzer einzelner Aufzeichnungen gewiß bald, dieſe zu vervollſtändigen, und wurden Sammler, jeder nach ſeiner beſondern Neigung. So ſammelte vielleicht der Eine nur Wundergeſchichten, der Andere nur Reden, einem Dritten waren ausſchließlich die letzten Tage Chriſti wichtig, oder auch die Auftritte der Auferſtehung; Andere ohne ſo beſtimmte Vorliebe, ſammelten Alles, deſſen ſie habhaft werden konnten. Die einzelnen Stücke, aus denen dergleichen Sammlungen beſtanden, waren nun aber von verſchiedenem Urſprung und Werthe, keineswegs Alle aus erſter, ſondern manche auch aus zweiter oder dritter Hand, ja Einzelnes aus noch trüberen Quellen gefloſſen, durch mangelhafte Erinnerung, Befangenheit der Vorſtellung und Wunderſucht alterirt. Als ſolche im nachapoſtoliſchen Zeitalter gemachte Zuſammenſtellungen einzelner ſchriftlichen Erzählungsſtücke betrachtet nun Schleiermacher unſere drei erſten Evangelien, auch das des Marcus nicht ausgenommen, in Betreff

1) Ueber die Schriften des Lucas, 1817. Vgl. ſeine aus Vorleſungen zuſammengeſtellte Einleitung in das Neue Teſtament. Sämmtliche Werke, erſte Abth., zur Theologie, achter Band, 1845.

deſſen er ſich der Griesbach'ſchen Anſicht ausdrücklich, obwohl nur mühſam und nicht ohne Schwanken, erwehrt.

Fragt man nun aber, wie es möglich geweſen, daß drei Sammler, die unabhängig von einander aus einem Vorrath von Erzählungen und Erzählungsgruppen auswählten, mit ſo merkwürdiger Uebereinſtimmung großentheils auf dieſelben Stücke verfallen ſeien, ſo weiß dieß Schleiermacher einerſeits aus dem Maße des Umfangs, das eine zu leichter Vervielfältigung beſtimmte Schrift einhalten mußte, andererſeits aus der vorzüglichen Bedeutſamkeit, welche gerade jene Stücke für die evangeliſche Verkündigung gehabt haben ſollen, nur höchſt ungenügend zu erklären. Denn wenn doch Jeſus, wie unſere Evangelien ſagen, ſo viele Blinde, Lahme, Ausſätzige geheilt, ſo viele Teufel ausgetrieben hat, wie kommt es, daß von dieſer Menge von Geſchichten unſere drei erſten Evangeliſten (mit ein paar vielleicht blos ſcheinbaren Ausnahmen) gerade nur daſſelbe Dutzend zur ausführlichen Erzählung herausgriffen, die übrigen, unter denen ſicherlich (man denke nur an die andere Auswahl bei Johannes) manche als Wunder nicht minder beweiskräftig waren, ebenſo überſtimmend im Schatten ſummariſcher Erwähnung liegen ließen, wenn jeder unabhängig vom andern ausgewählt und zuſammengeſtellt haben ſoll? Daſſelbe läßt ſich in Betreff der Reden Jeſu fragen, und ebenſo wenig iſt von der Schleiermacher'ſchen Anſicht aus die im Ganzen übereinſtimmende Anordnung des Erzählungsſtoffs in den drei erſten Evangelien begreiflich zu machen.

Zum Theil ließen ſich die Mängel, die jeder dieſer Anſichten für ſich anhaften, durch Combination derſelben heben, indem insbeſondere die ſogenannte Traditionshypotheſe, d. h. die Vorausſetzung einer mündlichen Ueberlieferung als erſter oder Hülfsquelle, zu jeder der übrigen hinzutreten kann; doch das wichtigſte Ergebniß aller dieſer Verſuche, ſich die Entſtehung und das Verhältniß der drei erſten Evangelien zu erklären, war unſtreitig das, daß durch ſie unvermerkt die Abfaſſung derſelben in eine Zeit herabgerückt und zu einem ſo ſecundären Geſchäfte gemacht wurde, daß an Apoſtel oder auch nur Apoſtelgehülfen als Verfaſſer nicht mehr zu denken war. Schon Eichhorn hatte die Betheiligung des Matthäus beim erſten, des Marcus und Lucas beim zweiten und dritten Evangelium, die er noch nicht ganz aufgeben mochte, auf ein Mindeſtes herabgebracht; vollends aber Schleiermacher gebraucht die Namen: Evangelium des Matthäus, Marcus, Lucas, eingeſtandenermaßen nur als hergebrachte Benennungen, ob nun der Antheil, den dieſe Männer an den nach ihnen benannten Evangelien gehabt haben mögen, ein näherer oder entfernterer oder auch gar keiner geweſen ſei.

15.

Das johanneiſche Evangelium. Bretſchneider, Schleiermacher.

Während man auf dieſe Weiſe den drei erſten Evangelien gegenüber dem kritiſchen Zweifel den freieſten Spielraum ließ, blieb die Glaubwürdigkeit und der apoſtoliſche Urſprung des vierten feſte Vorausſetzung; und wenn man ſich in jener Richtung Anfangs deßwegen ſo frei gehen ließ, weil man dieſes ſicheren geſchichtlichen Rückhalts ja immer gewiß blieb, wurde zuletzt die Glaubwürdigkeit der drei erſten Evangelien gerade deßwegen ſo herabgeſetzt, um den immer mehr an den Tag tretenden Widerſpruch zwiſchen ihnen und dem vierten für dieſes unſchädlich zu machen. Standen ſich das erſte und das vierte Evangelium beide mit dem Anſpruch auf apoſtoliſchen Urſprung gegenüber, und waren doch ihre Nachrichten über die Perſon und das Leben Jeſu nicht wohl zu vereinigen, ſo blieb ebenſo möglich, daß das vierte, als daß das erſte ſeinen Anſpruch aufgeben mußte; wogegen, wenn dieſer dem letzteren zum Voraus benommen war, das andere um ſo unangefochtener in ſeiner apoſtoliſchen Geltung blieb.

Dieſe Stellung nahm die conſervative Theologie beſonders ſeit dem gefährlichen Angriff, den, nach allerhand Plänkeleien minder wiſſenſchaftlicher Vorgänger, Bretſchneider in ſeinen Probabilien[1]) gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des johanneiſchen Evangeliums führte. Denn Bretſchneider's Ausgangs- und Stützpunkt war die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der drei erſten Evangelien, und weil er nun nicht blos einzelne Nachrichten, ſondern die ganze Grundanſchauung des vierten Evangeliums von der Perſon und dem Wirken Jeſu mit der in jenen vorliegenden unvereinbar fand, ſo ſchloß er, daß das vierte Evangelium keine glaubhafte hiſtoriſche Urkunde, alſo auch nicht das Werk des Apoſtels Johannes ſein könne. Geſetzt, ſagt Bretſchneider, das Evangelium Johannis wäre durch Zufall dieſe achtzehnhundert Jahre her unbekannt geblieben, und nun auf einmal zu unſerer Zeit im Morgenland aufgefunden worden, ſo würde gewiß Jedermann eingeſtehen, daß der Jeſus dieſes Evangeliums ein ganz anderer als der des Matthäus, Marcus und Lucas ſei, und daß unmöglich beide Schilderungen deſſelben zugleich wahr ſein können. Daß jetzt die Meiſten dieſen Unterſchied entweder gar nicht bemerken, oder doch nicht klar erkennen, hat mehr in der langen Gewohnheit und der eingewurzelten Vorſtellung von der Wahrheit des vierten Evangeliums, als in beſtimmtem Urtheil oder feſter Ueberzeugung ſeinen Grund.

1) Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine, 1820.

Dieſe Grundverſchiedenheit zwiſchen dem johanneiſchen Jeſus und dem ſynoptiſchen fand Bretſchneider vor Allem in den Reden. Die drei erſten Evangelien zeigen uns Jeſum als ächten Volkslehrer, der die falſchen Richtungen, die unter ſeinen Landsleuten der wahren Frömmigkeit und Sittlichkeit entgegenſtanden, insbeſondere den phariſäiſchen Aeußerlichkeitsgeiſt, bekämpfte, auf Reinheit der Geſinnung, Streben nach Gottähnlichkeit und allgemeine Menſchenliebe drang, und dieſe Lehren in einer Form vortrug, deren Klarheit und Natürlichkeit, deren Wärme und Mannigfaltigkeit für Menſchen aller Klaſſen verſtändlich, anziehend und erwecklich ſein mußte. Aus dieſem praktiſchen Volkslehrer ſei im vierten Evangelium ein ſpitzfindiger Metaphyſiker gemacht; ſtatt um Gottesfurcht und Rechtſchaffenheit drehen ſich ſeine Reden faſt ausſchließlich um die höhere Würde ſeiner Perſon, die er nicht in der nationalen Form der jüdiſchen Meſſiasidee, ſondern im Sinne der von dem Evangeliſten in ſeinem Prolog vorgetragenen alexandriniſchen Logoslehre faſſe, und ſeine Ausdrucksweiſe ſei ſo dunkel und zweideutig, ſeine Vorträge ſo froſtig, gekünſtelt und voll von Wiederholungen, ſein ganzes Auftreten ſo ſchroff, als hätte er es abſichtlich darauf angelegt, die Leute nicht zu gewinnen, ſondern von ſich zurückzuſtoßen. Von dieſen beiden unvereinbaren Darſtellungen Jeſu habe die erſtere ebenſo die innere Wahrſcheinlichkeit und die Angemeſſenheit an die Verhältniſſe für ſich, wie die andere ſich durch die entgegengeſetzten Eigenſchaften als Erdichtung verrathe. Neben dieſem Hauptzweifelsgrunde, der für ihn in den Reden lag, ſuchte aber Bretſchneider auch an den Erzählungen des vierten Evangeliums, an der fremden Art, wie es von den Juden redet, an der Falſchheit mancher Ortsangaben und ſonſtigen Notizen in demſelben nachzuweiſen, daß ſein Verfaſſer nicht nur kein Apoſtel und Augenzeuge, ſondern auch kein Paläſtinenſer und kein geborener Jude, ſondern ein philoſophiſch gebildeter Chriſt aus den Heiden geweſen ſei. Die offenbare Rückſicht auf ſpätere Einwürfe und Lehrſtreitigkeiten ſchienen ihm auf die Mitte des zweiten Jahrhunderts als die Zeit, die Verwandtſchaft mit dem alexandriniſchen Gnoſticismus auf Alexandrien als den Ort der Abfaſſung hinzudeuten, als deren Zweck die Vertheidigung des Chriſtenthums beſonders gegen jüdiſche Angriffe und ſeine Empfehlung in der Griechenwelt erſchien.

Wenn dieſer ſo einſchneidende Angriff auf die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums unter der Mehrzahl der Theologen zwar großes Aufſehen, aber wenig Eindruck machte, ſo war dieß kaum zu verwundern, da die Anhänglichkeit an die kirchliche Ueberlieferung ebenſo verbreitet und hartnäckig, als der Sinn für kritiſche Unterſuchungen ſelten iſt; ja daß Bretſchneider ſelbſt hernach den Zweck ſeiner Probabilien durch die Verhandlungen, die ſie hervorgerufen, erreicht und ſeine Zweifel für erledigt erklärte, läßt ſich begreifen, weil ſein theologiſcher Standpunkt überhaupt die Tiefe nicht hatte, um alle Conſequenzen einer Verwerfung des johanneiſchen

Evangeliums auf sich nehmen zu können. Wenn aber sogar ein Mann wie Schleiermacher sich von den Bretschneider'schen Zweifeln so wenig berührt fand, daß er zwar meinte, es sei recht gut, daß sie einmal zur Sprache gekommen, aber von Erheblichkeit seien sie nicht, und ihm haben sie keinen Augenblick zu schaffen gemacht[1]), so zeigte dieß nur, wie voreingenommen der sonst so scharfsichtige Kritiker in diesem Punkte, ja wie subjectiv seine ganze Kritik war. Wie er die Offenbarung Johannis den ansehnlichsten Zeugnissen zum Trotz für unächt erklärte, weil sie nach Inhalt und Form seiner Geistesart widerstrebte, so wußte er in Betreff des johanneischen Evangeliums mit den dringendsten Verdachtsgründen leichter Hand fertig zu werden, weil er mit demselben sich innerlichst verwachsen fühlte. Der johanneische Christus, der den Vater in sich und sich eins mit dem Vater weiß, der nichts von ihm selber redet oder thut, sondern nur, was der Vater ihn thun und reden heißt, schien ja zusammenzufallen mit Schleiermacher's religiösem Ideal, einem Gottesbewußtsein, das, ohne Hemmung wirkend, gleich einem Sein Gottes im Menschen ist; das johanneische Evangelium war also das Mittel, durch welches sich Schleiermacher's moderne Frömmigkeit mit dem Christenthum zusammenschloß, und je unentbehrlicher dieser Anschluß für ihn war, desto weniger konnte er geneigt sein, Zweifeln Gehör zu geben, welche die Geltung dieses Evangeliums als einer ächten Darstellung Christi in Frage stellten.

Merkwürdig ist, wie dieses unkritische Fehlgreifen in Betreff der Quellen zur Geschichte Jesu bei Schleiermacher nur das Seitenstück ist zu einem ähnlichen in Betreff der Quellen zur Geschichte des Sokrates. Wenn Schleiermacher in einer jener späteren Anmerkungen, in denen er sonst die Ueberschwenglichkeiten seiner Reden über die Religion vorsichtig einzuschränken oder umzudeuten suchte, sichtlich gereizt durch den Bretschneider'schen Angriff auf sein Lieblingsevangelium, sich zu der Aeußerung hinreißen ließ, „wie ein jüdischer Rabbi mit menschenfreundlichen Gesinnungen, etwas sokratischer Moral, einigen Wundern oder was wenigstens Andere dafür nahmen, und dem Talent, artige Gnomen und Parabeln vorzutragen — denn weiter bliebe doch nichts übrig, ja einige Thorheiten würde man ihm auch noch zu verzeihen haben — wie Einer, der so gewesen, eine solche Wirkung, wie eine neue Religion und Kirche, habe hervorbringen können, ein Mann, der, wenn er so gewesen, dem Moses und Muhammed nicht das Wasser gereicht haben würde, dieß zu begreifen überlasse man (bei der Verwerfung des vierten Evangeliums) uns selbst"[2]): so wird man in diesem Ausfall auf den synoptischen Christus zwar vor Allem von der romantischen Vornehmheit sich widrig berührt fühlen, der das Einfache, Naturwüchsige, nicht mit dem

1) In seiner Einleitung in das Neue Testament, S. 315 fg.
2) Reden über die Religion, S. 442 der dritten Auflage.

Hochgeſchmack irgend einer Geſchraubtheit, einer vermeintlichen „Wehmuth“ oder „Ironie“ Verſehene zu gemein iſt; dann aber wird man ſich alsbald erinnern, wie Schleiermacher genau mit derſelben Vornehmheit den xenophontiſchen Sokrates gegen den platoniſchen herunterſetzte. Wenn ſich Sokrates, bemerkte er in ſeiner bekannten Abhandlung über den Werth des Sokrates als Philoſophen, nur mit Reden von dem Gehalt und aus der Sphäre beſchäftigte, über welche die xenophontiſchen Denkwürdigkeiten nicht hinausgehen, wenn auch mit ſchöneren und blendendern der Form nach, ſo begreife man nicht, wie er in ſo vielen Jahren nicht den Markt und die Werkſtätten, die Spaziergänge und die Gymnaſien entvölkerte durch die Furcht vor ſeiner Gegenwart, wie er einen Alcibiades und Kritias, einen Plato und Euklid ſo lange Zeit befriedigen, wie er überhaupt der Urheber und das Vorbild der attiſchen Philoſophie werden konnte. Von hier aus wird man es noch ſehr ſchonend finden, daß Schleiermacher nicht auch für die Ufer des galiläiſchen See's und die Synagogen der Ortſchaften umher Verödung fürchtete von einem blos ſynoptiſchen Jeſus, wird aber den durch Kritiker von mehr hiſtoriſchem Sinne längſt gegebenen Nachweis, daß die geſchichtliche Auffaſſung des Sokrates die xenophontiſche Schilderung zum Grunde zu legen und aus der platoniſchen nur mit Behutſamkeit einzelne Ergänzungen aufzunehmen habe, als beruhigendes Vorzeichen für die Entſcheidung auch dieſer Evangelienfrage betrachten.

In ſeinem Verhältniß zum johanneiſchen Evangelium ſtand nun aber Schleiermacher nicht allein, ſondern einem großen Theil ſeiner Zeitgenoſſen, nicht denjenigen erſt, die, durch ſeine Glaubenslehre gebildet, ſeinen Chriſtus zu dem ihrigen gemacht hatten, ſondern der ganzen in Romantik und Fichte-Schelling'ſcher Philoſophie herangewachſenen Generation, lag das myſtiſch-idealiſtiſche Johannes-Evangelium näher als der hiſtoriſche Realismus der drei erſten. Und eben daß der Verfaſſer der Probabilien gegen dieſe Zeitſtrömung ſchwimmen wollte, machte das Unglück ſeines Buchs. Bretſchneider gehörte ſeiner Bildung und Sinnesart nach der älteren Kantiſch-rationaliſtiſchen Richtung an, ihm ſagte der praktiſch-moraliſche Geiſt und die klare ſchlichte Form der drei erſten Evangelien ebenſo zu, wie ihm an dem vierten die ſpeculative Ueberſchwenglichkeit und das myſtiſche Helldunkel zuwider waren. Daß er Erſteres ſo deutlich merken ließ, gab ihm der Schleiermacher'ſchen Anhängerſchaft gegenüber das Anſehen eines Zurückgebliebenen; daß er das Letztere nicht verbarg, ließ ihn gar als einen Solchen erſcheinen, dem für die Tiefe des in Rede ſtehenden Evangeliums der Sinn abgehe. Für Alle, die Schleiermacher's Geiſt in Bann genommen hatte, für die Lücke, Haſe, Neander und wie ſie ſonſt noch hießen, blieb der apoſtoliſche Urſprung des johanneiſchen Evangeliums Grundſtein ihrer Theologie, die Probabilien ein todtgeborenes Ding; der einzige de Wette hielt Anfangs ſein Urtheil in der

Schwebe, um am Ende doch der Geistesströmung, der er angehörte, sein kritisches Bewußtsein zum Opfer zu bringen.

16.

Weitere Verhandlungen über die drei ersten Evangelien und ihr Verhältniß zum vierten. Schulz, Sieffert, Schneckenburger; meine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu.

Indem nach diesem erfolglosen Zwischenspiel das johanneische Evangelium fester als je zu stehen schien, gingen die Untersuchungen über die drei ersten um so unbefangener fort, und gerade gegen dasjenige unter denselben, das gleich dem vierten den Namen eines Apostels an der Stirne trug, bildete sich nach und nach eine besondere Ungunst aus. In seiner Schrift über den Lucas hatte Schleiermacher mit der Vorliebe eines scharfsinnigen Mannes für den Gegenstand, den er eben zergliedert, an verschiedenen Stellen zu finden geglaubt, daß bald der Bericht, bald die Anordnung des Lucas vor denen des Matthäus den Vorzug verdienen. Einem andern freidenkenden Theologen war die Sündenvergebung, die allerdings Matthäus allein unter den Evangelisten in die Einsetzungsworte des Abendmahls hineinbringt, ein solcher Anstoß, daß er in einem besondern Anhang zu einer Schrift über das letztere seine Zweifel an der Aechtheit des Matthäus-Evangelium zusammenstellte.[1]) Ein paar jüngere Kritiker gingen auf diesem Wege weiter[2]), und es schien eine Zeitlang entschieden, daß der erste unter den Evangelisten der letzte werden, das angebliche Matthäus-Evangelium an Ursprünglichkeit und Glaubwürdigkeit nicht nur ohnehin dem johanneischen, sondern auch denen der beiden Apostelgehülfen Marcus und Lucas nachgesetzt werden müsse.

Es wurde eine Reihe von Merkmalen aufgeführt, aus denen erhellen sollte, daß der Verfasser dieses Evangeliums unmöglich ein Augenzeuge und Begleiter Jesu gewesen sein könne; wovon das erste der Mangel an Anschaulichkeit und Ausführlichkeit in seinen Berichten war. Schon Schleiermacher pflegte in seinen Vorlesungen über die Einleitung in's Neue Testament eine hübsche hieher gehörige Bemerkung vorzutragen. Im neunten Kapitel des Matthäus-Evangeliums, sagte er, wird erzählt, wie Jesus den Matthäus zum Apostel berief und dieser ihm nachfolgte, d. h. sich seinem bleibenden

---

1) Dav. Schulz, Die Lehre vom heiligen Abendmahl, 1824.

2) Sieffert, Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, 1832. Schneckenburger, Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, 1834. Womit zu vergl. die Gegenbemerkungen in meiner Recension dieser Schriften in den Jahrbüchern für wiss. Kritik, 1834, wieder abgedruckt in meinen Charakteristiken und Kritiken, S. 239 fg.

Gefolge zugeſellte. Nun ſollte man denken, wenn der berichtende Evangeliſt eben dieſer damals berufene Apoſtel war, müßte doch ein Unterſchied zu bemerken ſein in der Art, wie er erzählt, ſie müßte von da an, von wo er Alles ſelbſt miterlebte, lebendiger, anſchaulicher, umſtändlicher werden: aber auch nicht die Spur eines Unterſchieds iſt zu entdecken, ſeine Darſtellungsweiſe bleibt nachher ſo ſummariſch, ſeine Zeit- und Ortsangaben ſo unbeſtimmt wie zuvor. Daß dieß nicht die Art eines Augenzeugen, ſondern eines Solchen iſt, der ſeine Berichte dem abſchleifenden Strome der Ueberlieferung entnimmt, mußte einleuchten, auch ohne daß das Matthäus-Evangelium mit den übrigen verglichen wurde; im Gegentheil, wenn die Kritiker ihren Beweis zu ſeinen Ungunſten noch durch Hinweiſung darauf zu verſtärken meinten, daß die übrigen Evangeliſten in der Regel viel umſtändlicher und anſchaulicher erzählen, ſo war ſehr die Frage, ob dieß die Anſchaulichkeit des Augenzeugen, und nicht vielmehr deſſen ſei, der einen ſummariſch überkommenen Bericht durch freie Ausmalung aufzufriſchen ſucht.

Als ein weiterer Grund gegen den apoſtoliſchen Urſprung des erſten Evangeliums wurden die ihm eigenthümlichen großen Redemaſſen aufgeführt. Es laſſe Jeſum in Einem Zuge ſprechen, was er offenbar zu verſchiedenen Zeiten und bei verſchiedenen Anläſſen geſprochen habe, und was daher auch Lucas und Marcus an verſchiedene Stellen ihrer Evangelien vertheilen. Daß die Bergrede, Matthäus Kap. 5—7, die Inſtructionsrede an die Apoſtel, Kap. 10, die große antipharisäiſche Rede, Kap. 23, Beſtandtheile enthalten, die nicht urſprünglich in dieſem Zuſammenhange geſprochen, ſondern von dem Redacteur um einer gewiſſen Inhalts- oder Ausdrucksverwandtſchaft willen dahin geſtellt worden ſind, daß ebenſo die ſieben Parabeln, Kap. 13, eher darnach ausſehen, von ihm eben als Parabeln zuſammengeſtellt, als von Jeſus wie doch der Evangeliſt ausdrücklich ſagt, ſo auf Einen Haufen vorgetragen worden zu ſein, ließ ſich nicht verkennen, und wird auch jetzt kaum mehr geläugnet; dagegen war auch hier die Berufung auf Marcus und Lucas, die einen Theil dieſer Reden viel beſſer ſtellen und ihre wahrſcheinlichen Veranlaſſungen angeben ſollen, nicht ſtichhaltig, da ſich nachweiſen ließ, wie insbeſondere Marcus die bei Matthäus wenigſtens geſchickt an einander gereihten Sprüche oft ganz in Unordnung gebracht, Lucas aber für manche Reden Jeſu, die er aus den längeren Matthäiſchen Vorträgen herausnahm, die Veranlaſſung geradezu ſelbſt gemacht hat. Und wenn Matthäus um ſeiner Redemaſſen willen angefochten wurde, wie kam es doch, daß den Kritikern nicht die langen Chriſtusreden bei Johannes einfielen, die weit mehr und tieferes Bedenken erregen als jene? Denn zu Einem Redeact zuſammenzuſtellen, was zu verſchiedenen Zeiten geſprochen worden, iſt ein leichterer und eher auch einem Ohrenzeugen möglicher Verſtoß, als, wie Bretſchneider von dem vierten Evangelium nachgewieſen hatte, Jeſu Reden in den Mund zu legen, die eine ſpätere Zeitphiloſophie vorausſetzen, oder

die angeblichen Worte Jesu mit den eigenen Reflexionen des Evangelisten so zu vermischen, daß man oft nicht mehr weiß, ob der Eine oder der Andere der Redende ist.

So, wenn ferner dem Verfasser des ersten Evangeliums vorgeworfen wurde, Personen und Begebenheiten verdoppelt zu haben — zwei Blinde, Aussätzige, Besessene, wo Marcus und Lucas nur Einen haben, zwei wunderbare Speisungen, während Lucas und Johannes nur von Einer wissen —, so zeigt freilich der letztere Fall den Verfasser des ersten Evangeliums sehr bestimmt als einen Solchen, der in zwei verschiedenen Quellen, die ihm vorlagen, dieselbe Geschichte nur anders gestellt und mit etwas abweichenden Umständen erzählt fand, dieser Abweichung wegen jede Erzählung für eine besondere Geschichte hielt, und daher beide in sein Evangelium aufnahm; ein Verstoß, den allerdings nur ein Solcher zu begehen im Stande war, der den Ereignissen selbst schon ziemlich ferne stand. Daß dagegen, wer sich vor diesem auf der Hand liegenden Fehler, wie Lucas und Johannes, in Acht nahm, darum schon ein Augenzeuge oder von einem Augenzeugen berichtet gewesen sein müsse, folgt bei Weitem noch nicht.

Von einer weiteren Beschuldigung wird, ähnlich wie oben bei den Reden, der vierte Evangelist ganz ebenso wie der erste getroffen, von der Beschuldigung nämlich, aus prophetischen Stellen, und zwar zum Theil aus Mißverstand derselben, Züge in die Geschichtserzählung gemischt zu haben. Ist es Mißverstand der Stelle Zach. 9, 9, daß Matthäus 21, 7 Jesum auf zwei Eseln, dem Mutterthier und dem Füllen, in Jerusalem einreiten läßt, so ist es ganz ebenso auch Mißverstand von Ps. 22, 19, wenn Johannes 19, 23 fg., abweichend von allen übrigen Evangelisten, von der Theilung der Kleider Jesu das Loosen um seinen Leibrock als etwas Besonderes unterscheidet.

Wenn man endlich gegen das Matthäus-Evangelium geltend machte, sein Verfasser wisse von verschiedenen Ereignissen nichts, von denen ein Apostel nothwendig hätte wissen müssen, und wenn man hierunter z. B. die Auswahl der siebzig Jünger, die sichtbare Himmelfahrt, die mehreren Festreisen, die Auferweckung des Lazarus aufführte, so weiß ja von den beiden ersten Punkten auch das Johannes-Evangelium nichts; wenn es aber von den beiden andern allerdings allein etwas weiß, so ist eben die Frage, ob es damit nicht mehr weiß, als geschehen ist, d. h. ob nicht Beides unhistorische, nur aus dem weiten Abstande des vierten Evangeliums von den Thatsachen und seiner eigenthümlichen Tendenz erklärbare Angaben sind.

Von hier aus schien ein ausgleichendes Verfahren gegen sämmtliche vier Evangelien erforderlich: es durfte keines mehr, wie zuletzt noch das johanneische, als ächt und apostolisch schon vorausgesetzt, sondern ohne Voraussetzung mußten ihre Berichte jeder für sich und in Vergleichung mit einander geprüft, und darnach entschieden werden, ob einem unter denselben und welchem die Geltung einer apostolischen oder doch aus dem apostolischen

Zeitalter ſtammenden Schrift zuzuerkennen ſei. Ein ſolches Verfahren, das ich ſchon in einer Beurtheilung der ſo eben gewürdigten Schriften über das Matthäus-Evangelium angedeutet hatte, ſuchte ich in meinem Leben Jeſu durchzuführen, und das Ergebniß war in Bezug auf alle vier Evangelien ein verneinendes, d. h. daß ihre Erzählungen ſich durchweg nicht als Berichte von Augenzeugen, ſondern nur als Aufzeichnungen von Solchen betrachten laſſen, die den Thatſachen ſchon ferner ſtehend, neben manchen ächten Notizen und Redeſtücken, allerhand ſagenhafte Ueberlieferungen zuſammengetragen und zum Theil noch durch eigene Dichtung verſchönert haben.

Dabei war meine Taktik keineswegs, wie Baur mir vorgeworfen und man ihm nur allzuoft nachgeſprochen hat, die Synoptiker durch Johannes, und hinwiederum den Johannes mittelſt der Synoptiker zu ſchlagen, und dadurch zu bewirken, daß man am Ende nicht mehr wiſſe, woran man ſich in der evangeliſchen Geſchichte halten ſolle. [1]) Sondern wer mit Bekämpfung der vorhin erwähnten Kritiker das Matthäus-Evangelium als dasjenige nachzuweiſen geſucht hat, das noch am meiſten geſchichtlichen Gehalt gewähre, dagegen das johanneiſche als dasjenige, auf welches am wenigſten hiſtoriſcher Verlaß, in welchem der Proceß der ideellen Umbildung des evangeliſchen Geſchichtsſtoffs am weiteſten vorgeſchritten, die höchſte Steigerung des Wunderbegriffs wie der Vorſtellung von Chriſto zu finden ſei, wer ſomit den Boden bereitet hat, auf den nachher auch Baur ſich ſtellte, bin ich geweſen. Und wenn mit einem bloßen Mehr oder Minder von Glaubwürdigkeit Baur mit Recht nicht zufrieden iſt, ſondern die Ermittelung qualitativer Merkmale verlangt, wodurch ſich die verſchiedenen Evangeliſten von einander unterſcheiden, ſo habe ich, wie zum Theil ſchon Andere vor mir, auf den prophetiſchen Pragmatismus des Matthäus, den hiſtoriſirenden des Lucas, die Neigung des Erſteren, überlieferte Ausſprüche Jeſu zu größeren Redeganzen zu verbinden, des Letzteren, die einzelnen Sprüche mit gemachten Anläſſen zu verſehen, auf die übertreibende Manier und geſuchte Anſchaulichkeit des Marcus und Aehnliches an verſchiedenen Stellen meines Leben Jeſu aufmerkſam gemacht, ganz beſonders aber das johanneiſche Evangelium einerſeits zwar als die Spitze der evangeliſchen Mythenbildung, andererſeits aber doch zugleich als ein eigenthümliches, von allen übrigen verſchiedenes Erzeugniß dargeſtellt. Eine ſolche Betrachtungsweiſe hatte ſich mir beſonders bei den johanneiſchen Reden Jeſu aufgedrängt. Während die drei erſten Evangeliſten ſich begnügten, den ihnen überlieferten Redeſtoff jeder in ſeiner Art zu vertheilen und zu ordnen, hin und wieder einmal auch umzubiegen, oder etwas aus dem Ihrigen einzuſchalten, gaben ſich mir die Reden Jeſu im vierten Evangelium als freie Bildungen des Evangeliſten zu erkennen, denen im beſten Falle gewiſſe Hauptgedanken der

1) Kritiſche Unterſuchungen über die kanon. Evangelien, S. 71. Kirchengeſchichte des neunzehnten Jahrhunderts, S. 397. Vgl. Keim, Akad. Antrittsrede, S. 12.

wirklichen Reden Jesu, doch auch diese schon im alexandrinischen Geschmacke umgestaltet, zu Grunde liegen mochten. Aber auch der eigenthümliche Pragmatismus in der Erzählung des vierten Evangeliums, die immer wiederkehrenden groben Mißverständnisse der Reden Jesu von Seiten der Juden und seiner Jünger, die früh sich bildenden und doch immer wieder erfolglos bleibenden Anschläge gegen sein Leben, erschienen mir als etwas Gemachtes; Nikodemus als eine erdichtete Figur; das Verhältniß zwischen Petrus und Johannes planmäßig auf Bevorzugung des letzteren angelegt; die Scene mit der Samariterin am Jakobsbrunnen hatte ich geradezu als eine poetische Darstellung, und die Undenkbarkeiten in der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus als einen Beweis bezeichnet, daß das Evangelium nicht in die Klasse historischer Compositionen gehöre. [1]) So bereitwillig ich anerkenne, daß in allen diesen Stücken Baur zu bestimmteren Ergebnissen fortgeschritten ist, daß seine Untersuchungen eine nothwendige Ergänzung, in einzelnen Punkten wohl auch Berichtigung der meinigen gewesen sind, so augenscheinlich ist es, daß er damit nur fortgesetzt hat, was ich angefangen, nicht vorgenommen, was ich unterlassen hatte. Wenn er mir vorwarf, ich habe eine Kritik der evangelischen Geschichte gegeben ohne eine Kritik der Evangelien [2]), so könnte ich ihm mit demselben Recht oder Unrecht das Umgekehrte vorwerfen, eine Kritik der Evangelien gegeben zu haben ohne eine Kritik der evangelischen Geschichte. Wenigstens können die allgemeinen Andeutungen, worauf er sich in letzterer Hinsicht beschränkt hat, unmöglich genügen, vielmehr erwächst gerade aus seinen Leistungen für die Evangelienkritik die Aufgabe, nun auch die evangelische Geschichte selbst einer neuen eingehenden Kritik zu unterwerfen.

17.

Versuche, im vierten Evangelium einen ächten und einen unächten Bestandtheil zu unterscheiden. Weiße, Schweizer, Renan.

Durch die vergleichende Prüfung der vier Evangelien in meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu, durch die Aufzeigung ihrer Widersprüche und

---

1) Leben Jesu, erste Auflage, I, S. 517—519. 558—560. 632—635. 638. 642. 648 fg. 655. 665. 675 fg.; II, S. 171. 377. Wenn ich in zwei Fällen zwischen der synoptischen und der johanneischen Darstellung nicht zu entscheiden wagte, so geschah dieß das einemal, bei der Bestimmung des Todestags Jesu, nur in dem Sinne, daß möglicherweise beide Angaben unhistorisch sein könnten; das anderemal bei der Frage, ob Jesus während seines öffentlichen Wirkens nur ein- oder mehreremale in Jerusalem gewesen, entscheide ich mich jetzt zwar mit Baur für die drei ersten Evangelien, doch erst nachdem ich die in meinen Augen gewichtigste Instanz für das vierte Evangelium auf eine genügendere Art als er aus dem Wege geschafft zu haben glaube, wovon an seinem Orte die Rede sein wird.

2) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, S. 41, 71. Vgl. die Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, S. 399.

der Unzulänglichkeit aller Ausgleichungsverſuche, durch die Abwägung ihrer Glaubwürdigkeit auf allen einzelnen Punkten der evangeliſchen Geſchichte und das faſt durchaus für das vierte Evangelium nachtheilige Ergebniß dieſer Abwägung, fand ſich nun doch das beſondere Vertrauen, das man bisher auf dieſes Evangelium geſetzt hatte, merklich erſchüttert. Unmöglich konnte man daſſelbe ferner ſo wie bisher als oberſte Auctorität geltend machen, unmöglich den Johannes ſo ohne Weiteres wie bisher den drei erſten Evangeliſten als Augenzeugen, gegen den ſie immer Unrecht haben müßten, gegenüberſtellen. Diejenigen Vertheidiger, die dieß gleichwohl noch verſuchten, waren nicht im Stande, das alte Vertrauen herzuſtellen, ja ſie hatten es ſelbſt nicht mehr, wie man am deutlichſten an der Haltung Lücke's in der dritten Auflage ſeines Commentars zum Johannes-Evangelium ſehen konnte, der durch die weitgehendſten Zugeſtändniſſe, namentlich in Betreff der Reden Jeſu in dieſem Evangelium, den Reſt vergeblich ſicher zu ſtellen ſuchte, und ſchließlich ſich nicht verbergen konnte, daß gerade dem vierten Evangelium im Unterſchiede von den übrigen manches beſonders Anſtößige eigen ſei.

Doch darum mochte man es noch lange nicht ſo ganz, wie die Kritik wollte, fallen laſſen. Es war etwas darin, das anſprach, für das man, wie man ſich wohl ausdrückte, ein Zeugniß des heiligen Geiſtes im Innern zu vernehmen glaubte, das man folglich geneigt blieb, als apoſtoliſches Gotteswerk gelten zu laſſen. Fand ſich alſo Anſprechendes und Zurückſtoßendes, Solches, das man nicht annehmen konnte, und Solches, das man nicht miſſen wollte, in demſelben Werke, ſo galt es einen Verſuch, ob ſich nicht beiderlei Beſtandtheile von einander ſondern, die einen dem Apoſtel und Augenzeugen, die andern einem ſpäteren Bearbeiter, durch deſſen Auctorität man ſich nicht gebunden fand, zutheilen ließen. Herkömmlich hatte allerdings das johanneiſche Evangelium bei beiden Parteien, ſowohl den Beſtreitern als den Vertheidigern ſeines apoſtoliſchen Urſprungs, als ein Werk aus Einem Guſſe gegolten; aber dieſelbe Vorſtellung hatte man ja auch von den drei erſten Evangelien gehabt, von denen jetzt, namentlich was den Matthäus und Lucas betraf, als die herrſchende Anſicht die gelten konnte, daß ſie aus verſchiedenen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt und erſt durch Ueberarbeitung in ihre jetzige Geſtalt gebracht worden ſeien. Es war alſo ganz in der Ordnung, daß man jene Vorſtellung urſprünglicher Einheit auch in Bezug auf das johanneiſche Evangelium vorerſt als ein bloßes Vorurtheil betrachtete, an das man ſich, wenn gründlichere Unterſuchung ein anderes lehre, nicht zu binden habe.

Man müſſe, ſagte Weiße [1]), nicht fragen: iſt das johanneiſche Evan-

1) Die evangeliſche Geſchichte, 1838. Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, 1856. Vgl. auch ſeine philoſophiſche Dogmatik, 1855, I.

gelium ächt? sondern: was in demselben ist ächt? worauf er antwortet: Dasjenige, was in Bezug auf Anschauungs- und Darstellungsweise dem ersten johanneischen Briefe verwandt ist, der durch äußere Zeugnisse als Werk des Apostels Johannes fester steht. Mit diesem findet nun Weiße, was für's Erste den Styl betrifft, die lehrenden oder betrachtenden Theile des Evangeliums in einer Verwandtschaft, die sich nicht aus Nachahmung, sondern nur aus der Identität des Verfassers erklären lasse. Daß eine solche Stylverwandtschaft bei den erzählenden Theilen des Evangeliums nicht zu Tage trete, könnte unverfänglich gefunden werden, sofern der Brief eben keine erzählenden Theile zur Vergleichung darbiete; aber zwischen dem Brief und den Erzählungen des Evangeliums finde sich für's Andere in Bezug auf die Anschauungs- und Denkweise ein Widerspruch, der auf einen andern Verfasser für diese letzteren Bestandtheile hinweise. Der Brief wie der Prolog und die längeren Christusreden des Evangeliums sei völlig frei von all dem sinnlich-supranaturalistischen Wunderglauben, den wir an den Erzählungen des Evangeliums zu beklagen finden, und durchaus nur von einer geistigen idealen Vorstellung von Christus und der Geisteskraft in ihm erfüllt; namentlich sei auch die Auferstehung Christi in dem Brief und den Abschiedsreden des Evangeliums eben so geistig, als in der Erzählung seines 20. Kapitels materiell gefaßt.

Hier eröffnet sich uns bereits ein Blick in das rein subjective Motiv dieser sondernden Kritik. Um sich ein objectives Ansehen zu geben, beruft sie sich auf den johanneischen Brief, dessen Aechtheit aber ebenso fraglich ist als die des Evangeliums, und nachdem der Styl als Kriterium sich ihr versagt hat, hält sie sich an die dogmatische Grundansicht, wo sie dann aber den Brief entbehren und einfach bei dem Gegensatze stehen bleiben konnte, der in dieser Hinsicht zwischen den Reden und den Erzählungen des Evangeliums stattzufinden scheint. Von diesen scheinbar verschiedenartigen Bestandtheilen behagt dem Kritiker der erzählende nicht, zum Theil allerdings wegen seines Widerspruchs mit der im Allgemeinen das Gepräge der Geschichtlichkeit an sich tragenden synoptischen Erzählung, hauptsächlich aber wegen des grell supranaturalistischen Wunderbegriffs, den er in sich schließt; und auch von den Reden behagen ihm die dialogischen Stücke nicht, weil sie theils durch die unglaublichen Mißverständnisse vielfach ungereimt, theils von den Wundergeschichten als ihren Veranlassungen untrennbar sind. Dagegen behagt ihm der Lehrstoff des Evangeliums, und zwar theils die eigenen Reflexionen des Evangelisten, theils die längeren Christusreden: und so müssen nun die Lehrstücke von dem Apostel, die erzählenden aber sammt den dialogischen von einem späteren Ueberarbeiter sein. Auch uns macht die Beschaffenheit der letzteren Stücke die Augenzeugenschaft des Verfassers unwahrscheinlich; es fragt sich nur, was unsern Kritiker veranlaßt, von diesen Bestandtheilen des Evangeliums andere zu sondern und dem Apostel

zuzuweiſen. Das Lehrelement des Evangeliums behagt ihm, weil es, wie er ſagt, den ſowohl von den mythiſchen Zuthaten der Synoptiker, wie von dem ſupranaturaliſtiſchen Wunderglauben des Ueberarbeiters vollkommen freien, rein idealen Lehrbegriff von der Menſchwerdung des göttlichen Logos in der Perſon Jeſu von Nazaret enthält.

Allein iſt denn dieſe Lehre von der Menſchwerdung des göttlichen Logos, des am Anfang bei Gott und ſelbſt Gott geweſenen Schöpferwortes, das während ſeines vorübergehenden Wandels im Fleiſche die Erinnerung an ſein vorweltliches, herrliches Sein bei Gott, worein es in Kurzem zurückzukehren hofft, nicht verloren hat, iſt denn dieß nicht der ſchroffſte Supranaturalismus, zu dem ſich alle einzelnen, auch noch ſo grellen Wundergeſchichten doch nur wie ſelbſtverſtändliche Folgerungen verhalten? Nein! antwortet Weiße, denn dieſe Menſchwerdung ſei nach der Lehre des Apoſtels Johannes nicht die miraculöſe Einkörperung einer ſchon zuvor als begränzte Perſon neben der des Vaters exiſtirenden göttlichen Perſon in einen Menſchenleib, ſondern nicht mehr noch weniger, als die vollendete Einleibung des lebendigen perſönlichen Charakterbildes der Gottheit, das auch das Alte Teſtament ſchon von dem perſönlichen Ich der Gottheit unterſcheiden lehre, ohne es doch als zweite Perſon davon abzutrennen, in Seele und Geiſt eines einzelnen Menſchen, aus deſſen perſönlicher Erſcheinung demzufolge die Herrlichkeit dieſes Charakterbildes herausſtrahle. In der That alſo behagt auch der Lehrinhalt des johanneiſchen Evangeliums, ſo wie er objectiv vorliegt, dem Dilettanten nicht, ſondern erſt wie er ihn im eigenen Munde vermatſcht und zu einem Ding gemacht hat, von dem er wahrſcheinlich ebenſo wenig weiß, was es heißen ſoll, als ſeine Leſer. Wäre alſo Weiße nur ein beſſerer Exeget als er iſt, d. h. würde es ihm weniger leicht, das objectiv Vorliegende ſich durch willkürliche Umdeutung mundrecht zu machen, und wäre er ein beſſerer Philoſoph als er iſt, d. h. ſtünde ſein Philoſophiren auf eigenen Füßen und wäre nicht auf religiöſe Krücken, wie hier die Anlehnung an eine vermeintliche Apoſtelſchrift, angewieſen, ſo müßte er ſich an dem Lehrgehalte des johanneiſchen Evangeliums nicht minder als an ſeiner Geſchichtserzählung ſtoßen, und würde daſſelbe ganz und ungetheilt ſeinem kritiſchen Schickſale überlaſſen: daß er dieß jetzt nur theilweiſe thut, hat einen lediglich ſubjectiven Grund.

Was nun die nähere Durchführung der Weiße'ſchen Anſicht betrifft, ſo ſoll der Apoſtel Johannes in ſeinen alten Tagen, um das ſchwindende Bild des Meiſters feſtzuhalten, ſich Aufzeichnungen gemacht haben theils von eigenen Betrachtungen über denſelben, theils von Reden Jeſu, freilich auch von dieſen nur ſo, wie ſie nach der langen Zeit, durch ſeine eigene Denk- und Ausdrucksweiſe mitbeſtimmt, in ihm lebten. Darüber ſei dann nach des Apoſtels Tode ein Schüler deſſelben gekommen und habe die von ihm hinterlaſſenen Studien theils aus der Erinnerung an ſeine mündlichen Vorträge,

theils aus anderweitiger evangelischer Ueberlieferung (denn unsere synoptischen Evangelien habe er, in einem einsam stehenden Kreise johanneischer Schüler lebend, nicht gekannt) mit wenig Geschick zu einer evangelischen Erzählung zu verarbeiten gesucht. Diese Ansicht war nicht eben neu; schon früher hatten Ammon, Rettig und Andere von dem Apostel Johannes als Verfasser der dem Evangelium zu Grunde liegenden Aufzeichnungen den Redacteur und Herausgeber unterschieden. Was nun in dem jetzigen Evangelium dem einen oder anderen der beiden Verfasser zugehöre, das hatte Weiße schon in seiner im Jahre 1838 erschienenen evangelischen Geschichte vorläufig angegeben, diesen Versuch jedoch später selbst als einen übereilten, der wissenschaftlichen Haltung entbehrenden fallen gelassen. Er hatte damals eine genauere Ausführung in Aussicht gestellt; aber „das Aperçu" war ausgeblieben, das ihn in den Stand setzen sollte, die ächte Johannesschrift vollständig und wörtlich aus der Ueberarbeitung des evangelischen Erzählers herzustellen. Die Schuld dieses Mißlingens fand nun aber Weiße nicht in der Verkehrtheit seines Gedankens, sondern in dem willkürlichen Verfahren des vorausgesetzten Ueberarbeiters, der sich nicht begnügt habe, zwischen die Worte der apostolischen Grundschrift seine eigenen Zuthaten einzuschieben, sondern auch jene selbst theils umgestellt, theils verändert, sowie hinwiederum in die von ihm eingeschobenen Erzählungsstücke Erinnerungen aus den Vorträgen des Apostels, ja wohl auch Bruchstücke von Aufzeichnungen seiner Hand, verarbeitet habe. Natürlich muß man hier den Kritiker fragen, woran er denn den apostolischen Grundstock von den Einschiebseln noch unterscheiden wolle, wenn einerseits jener Grundstock von dem Einschieber vielfach verändert, und andererseits auch in dem Eingeschobenen apostolische Bestandtheile enthalten sein sollen? Doch weit entfernt, dieß einzusehen, macht sich Weiße auch so noch daran, seine Sonderung, so gut es gehen will, ins Werk zu richten.

Die Aufzeichnungen des Apostels Johannes sollen theils in Reden Jesu, theils in eigenen Betrachtungen bestanden haben: und so findet denn Weiße in den ersten Kapiteln des Evangeliums Bestandtheile eines Aufsatzes der letzteren, in den späteren die Spuren einer Aufzeichnung der erstern Art. Dem betrachtenden Aufsatze des Apostels soll vor Allem der Prolog entnommen sein. Und während nun andere Leute an diesem Prologe gleich von vorne herein den Anstoß finden, daß sie sich nicht denken können, wie der galiläische Fischer, der judaistische Säulenapostel, zu dem alexandrinischen Logosphilosophem und der ganzen freien Geistesstellung gekommen sein soll, die dadurch bedingt ist: so erkennt Weiße gerade diese speculative Auseinandersetzung der fünf ersten Verse mit Vergnügen als apostolisch an, weil er sie in scheinbare Einstimmung mit seinem Philosophiren zu bringen weiß. Nun kommt aber Vers 6—8 der Prolog auf den Täufer zu sprechen mit offenbarer Beziehung auf die weitere Darstellung desselben im Evangelium; und da diese Darstellung, wie Weiße zu erkennen glaubt, so ist, wie sie ein

Apoſtel und ehemaliger Schüler des Täufers nicht gegeben haben kann, ſo können ihm zufolge auch jene Verſe des Prologs nicht apoſtoliſch, ſondern müſſen vom Ueberarbeiter eingeſchoben ſein. Vers 9—14 hierauf, wo das Speculiren wieder angeht, läßt unſer Philoſoph wieder den Apoſtel ſprechen, Vers 15, wo die Rede auf den Täufer zurückkommt, den Interpolator; Vers 16, wo ein Augenzeuge zu reden ſcheint, wird dem Apoſtel zugeſtanden, aber gleich im folgenden Verſe will die Erwähnung des Moſes mit ſeinem Geſetz in den nach Ausſtoßung des Täufers rein ſpeculativen Prolog nicht paſſen, wird alſo auf Rechnung des Ueberarbeiters geſchrieben; während der letzte, Vers 18, wieder apoſtoliſch ſein ſoll. So wird alſo der johanneiſche Prolog, dieſe, unbefangen angeſehen, in beſter Ordnung und ſtrengſtem Zuſammenhang fortſchreitende, das Gepräge Eines Grundgedankens, geſchweige denn Eines Verfaſſers unverkennbar an ſich tragende Ausführung, in nicht weniger als ſieben Stücke, die abwechſelnd von zwei verſchiedenen Verfaſſern herrühren ſollen, zerhackt; ein Ergebniß, das ſchon für ſich allein gegen die Vorausſetzung, aus der es ſich ergibt, entſcheidend iſt.

Im Folgenden ſind es dann alſo theils die erzählenden, theils die dialogiſchen Stücke, die aus dem Zuſammenhang der Betrachtungen und längeren Reden als Zuthaten des Ueberarbeiters ausgeſchieden werden. In Betreff der erſteren wird dem Leſer zugemuthet, ſelbſt zu bemerken, daß die Reden und Betrachtungen mit ihnen urſprünglich nicht zuſammengehört haben, während doch gerade die wichtigſten Reden, wie Kapitel 5, 6, 9, geradezu nur Expoſitionen der gleichſam als Thema vorangeſchickten Erzählungen ſind; von den dialogiſchen Stücken aber wird verſichert, daß ſie ſich mit Leichtigkeit ausſcheiden laſſen, ohne einen Schatten von Beweis, daß eine ſolche Ausſcheidung überhaupt erforderlich und berechtigt ſei. Und wenn dazwiſchen immer wiederholt wird, man ſei weit entfernt zu behaupten, daß ſich durch Ausſcheidung der Einſchiebſel die Urſchrift des Apoſtels herſtellen laſſe, der Ueberarbeiter, der ſich ſo viel erlaubt habe, könne ſich auch noch mehr erlaubt, d. h. die apoſtoliſchen Aufzeichnungen nicht blos durch Zwiſcheneinſchiebung, ſondern auch durch Aenderungen an ihnen ſelbſt alterirt haben, das thue aber der Evidenz der Thatſache, daß ein ſolcher Aufſatz von des Apoſtels Hand exiſtirt habe, keinen Eintrag: ſo wendet man ſich von einem Treiben mit Widerwillen ab, das ſeine Halt- und Bodenloſigkeit ſelbſt eingeſteht, und doch nicht von ſich ablaſſen mag.

Schien nach einem ſo unglücklich ausgefallenen Theilungsverſuche nichts übrig zu bleiben, als das johanneiſche Evangelium entweder ganz oder gar nicht als apoſtoliſch anzuerkennen, ſo gehörten doch die Motive jener Theilung einer in der Gegenwart ſo weit verbreiteten Stimmung an, daß es uns nicht wundern darf, wenn Andere meinten, es nur geſchickter angreifen zu dürfen, um den Gedanken dennoch durchführen zu können. Auf dem Wege Weiße's, die Reden als apoſtoliſch den Erzählungen und Geſprächen

als von ſpäterer Hand hinzugefügt entgegenzuſtellen, urtheilte Schweizer [1]), gehe es freilich nicht, weil die Reden meiſtens mit den vorangehenden Geſprächen, und dieſe mit den Erzählungen untrennbar zuſammenhängen. Aber zweierlei Hände, zweierlei Geiſter, glaubte auch er in dem Evangelium zu entdecken, die ſich näher wie ein höherer und ein niedrigerer Standpunkt zu einander verhalten ſollten; auch ihn ſtieß von einem Theile des johanneiſchen Evangeliums der geſteigerte Wunderbegriff, die mehr äußerliche Auffaſſungsweiſe ab, die mit dem idealen Geiſte des übrigen Evangeliums nicht zuſammenzuſtimmen ſchien. Auch bei ihm alſo ſchließt die Scheidelinie zwiſchen dem Apoſtoliſchen und Nichtapoſtoliſchen die längeren Reden als die Träger dieſes idealen Geiſtes bis auf einzelne Interpolationen ein; aber ſie ſchließt nicht, wie die von Weiße gezogene, alle Erzählungen und die dialogiſchen Stücke aus. Die Letzteren weiß ſich Schweizer als unanſtößig zurechtzulegen; an Erzählungen wie die von der Fußwaſchung, der Salbung, an der Leidensgeſchichte überhaupt, entdeckt er ſogar das entſchiedene Gepräge der Augenzeugenſchaft; aber auch die Wundergeſchichten findet er nur theilweiſe ſo, wie er ſie ſich von einem Apoſtel erzählt nicht denken kann.

Es zerfallen nämlich nach Schweizer's Entdeckung die im vierten Evangelium erzählten Wunder in zwei ſehr verſchiedene Klaſſen. Noch abgeſehen von denjenigen, die gar nicht als wirkliche Wunder betrachtet werden können, ſeien die einen zwar geheimnißvoll, zum Theil ſchwierig, doch immer ſo, daß ſich bald eine phyſiſche, bald eine pſychiſche Vermittlung denken laſſe. So könne es damit, daß Jeſus den Nathanael unter dem Feigenbaume geſehen, ganz natürlich zugegangen ſein; die Enthüllung des Lebenswandels der Samariterin ſei einem Menſchenkenner aus bloßer natürlicher Beobachtung ihres Benehmens möglich geweſen; der Kranke am Bethesdateiche könne ein dämoniſch Gelähmter geweſen ſein, den Johannes nur aus Rückſicht auf ſeine griechiſchen Leſer nicht beim rechten Namen nenne, bei Beſeſſenen aber gebe ja auch die Kritik die Möglichkeit pſychiſcher Heilung zu; und ſelbſt bei dem Blindgeborenen ſeien wir nicht genöthigt, Umſtände vorauszuſetzen, die eine natürliche Heilung ſchlechthin ausgeſchloſſen hätten. Aber freilich wenn Jeſus, wie daſſelbe Evangelium erzähle, Waſſer in Wein, geringen Speiſevorrath in großen verwandelt, einen in Kapernaum liegenden Kranken durch ein in Kana geſprochenes Wort geheilt haben und auf dem galiläiſchen See gegangen ſein ſolle, ſo laſſe ſich dabei keine Art von natürlicher Vermittlung denken, ſo ſeien das magiſche, widernatürliche Wunder, die — nun hätte Schweizer freilich nur ſagen ſollen: er ſelbſt nicht glauben — er ſagt aber auch: der Concipient der Reden Jeſu im vierten Evangelium nicht erzählt haben könne.

1) Das Evangelium Johannis nach ſeinem inneren Werthe und ſeiner Bedeutung für das Leben Jeſu kritiſch unterſucht, 1841.

Und indem er nun näher zusieht, so trifft es sich merkwürdig genug, daß die dem Kritiker glaublich erscheinenden Wunder alle nach Jerusalem und Judäa, die unglaublichen alle nach Galiläa fallen; wodurch seine bis daher ganz subjective Kritik einen objectiven Anhaltspunkt zu gewinnen scheint. Denn nun wird es ihm auf einmal klar, daß der ursprünglichen apostolischen Schrift der Plan zum Grunde lag, nur die außergaliläische Wirksamkeit Jesu in der Art darzustellen, daß im Anschluß an die Festchronologie Jesus zwar dreimal nach Galiläa zurückgeführt wurde, der Verfasser jedoch von dem, was hier vorgegangen, ganz schwieg, und erst da zu erzählen fortfuhr, wo Jesus, durch ein Fest veranlaßt, Galiläa von Neuem verließ. Ob ein Verfasser, dem so besonders viel an der Wirksamkeit Jesu in Judäa lag, nicht selbst als Judäer zu denken sei, ob an einem solchen nicht auch die Bildung, die sich im Evangelium zeigt, begreiflicher wäre, als an einem Fischer aus Galiläa, diese Frage drängt sich hier dem Kritiker auf, und wird von ihm nicht schlechthin verneint; nur sei auch der Zebedaide als Verfasser nicht undenkbar, und selbst wenn sich als solcher ein Anhänger Jesu aus Judäa ergeben sollte, so müßte auch dieser in jedem Fall ein Augenzeuge gewesen sein. Diese Grundschrift nun habe ihr Verfasser ohne Zweifel aus einer östlicheren Gegend herübergebracht, und nach seinem Tode habe ein in seinen Geist nur wenig eingeweihter Schüler für nöthig gefunden, sie mit der in den westlicheren Gegenden herrschenden galiläischen Tradition durch Einschiebung galiläischer Erzählungen zwischen die judäischen und samarischen zu vermitteln.

Allein unter diesen galiläischen Stücken, welche Schweizer dem auf niedrigerem Standpunkte stehenden Nacharbeiter zuweist, findet sich auch die Rede in der Synagoge zu Kapernaum, 6, 27 fg., die mit ihren Ausführungen über das Lebensbrod und das Essen und Trinken von dem Fleisch und Blut des Menschensohnes gewiß im höchsten Style johanneischer Mystik gehalten ist; wogegen unter den judäischen, mithin von Schweizer als glaublich und apostolisch befundenen Geschichten auch das Wunder der Auferweckung des Lazarus sich findet, das doch gewiß so schwierig und physisch wie psychisch unvermittelt ist, wie nur irgend eine der von ihm als magisch von der Hand und dem Ueberarbeiter zugewiesenen Mirakelgeschichten. Darum wird nun von jener Rede mit äußerster Willkür behauptet, sie sei eigentlich im Tempel zu Jerusalem als Fortsetzung der Vorträge des fünften Kapitels gehalten worden; die Erweckung des Lazarus aber wird zum natürlichen Erwachen aus einem Scheintode, das mit Jesu kühner Zuversicht auf die Erhörung seines Gebets zusammengetroffen sei. Ist bei einer solchen Wundererklärung nicht mehr einzusehen, was selbst die am meisten magisch erscheinenden der galiläischen Wunder für Schwierigkeit bieten sollen, wie denn von dem Wandeln Jesu auf dem See Schweizer selbst eine natürliche Erklärung andeutet: so fragt sich, worin denn andererseits der Vorzug der

außergaliläischen Wundergeschichten im johanneischen Evangelium vor den galiläischen bestehen solle, daß sie im Unterschiede von diesen letzteren glaublich und apostolisch gefunden werden? Der Vorzug ergibt sich nur dadurch, daß an denselben, wie schon angedeutet, rationalistisch gemäkelt, bei den Wundern des übernatürlichen Wissens natürliche Wahrnehmung eingeschwärzt, bei dem Kranken am Bethesdateich die achtunddreißig Jahre seiner Krankheit als grundlose Voraussetzung des Evangelisten bei Seite gebracht, bei Lazarus ein bloßer Scheintod, bei dem Blindgeborenen Umstände vorausgesetzt werden, die nur auf einen tüchtigen Arzt warteten, um gar wohl heilbar zu sein. Bei solchem Verfahren ist dann die Berufung auf geheime Heilkräfte, ähnlich den verderblichen Krankheitskräften, die, nachdem Jahrhunderte lang keine Wirksamkeit derselben bemerklich gewesen, oft unter unbekannten Bedingungen auf einmal hervortreten — diese Gleichstellung der Wunderkraft Jesu mit Pest und venerischer Krankheit ist ebenso unnöthig, als es nur ein Schein ist, wenn Schweizer sagt, nicht Wunderscheu sei es, die ihn zu seinem Ausscheidungsversuch bewege. Er und Seinesgleichen scheut angeblich nur die magischen oder absoluten Wunder, d. h. aber eben diejenigen, die wirkliche Wunder sind und sich nicht irgendwie psychologisch oder sonst natürlich (d. h. was ein solcher Theologe sich allenfalls noch als natürlich vorgaukelt) deuten lassen. So lassen sich aber, wenn man so wie Schweizer verfährt, alle deuten, und es ist also auch von seinem rein subjectiven Standpunkte aus unnöthig, um eines Theils der johanneischen Wundergeschichten willen (denn mit seinen übrigen Verdachtsgründen gegen gewisse Theile des Evangeliums wäre er ohne jenen Hauptgrund sicherlich bald fertig geworden) eine solche Ausscheidung vorzunehmen.

Und wozu die ganze Operation, wenn dem Kritiker zuletzt in dem jerusalemischen, also seiner Voraussetzung nach apostolischen Theile des Evangeliums eine Geschichte begegnet, die von all dem Idealen und Geistigen, das er sonst seiner Apostelschrift besonders auch in Betreff der Auferstehung Jesu nachrühmt, das gerade Gegentheil zeigt, die Erzählung 20, 19—29 nämlich, wo der auferstandene Jesus erst den Jüngern seine Hände und seine Seite zeigt, und dann den zweifelnden Thomas seine Finger in die Wundenmale legen heißt, mithin in einer materiellen Weise auferweckt erscheint, wie ihn Schweizer eben nicht auferweckt haben will? „Wäre dieser Abschnitt nicht johanneisch", sagt er hier überaus naiv, „so wäre auf einmal viel Schwieriges erklärt." Daher rüttelt er zwar an dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wagt aber schließlich doch nicht, den Abschnitt für ein Einschiebsel zu erklären: womit jedoch, da derselbe seine Voraussetzung von dem rein geistigen und idealen Charakter der Apostelschrift, mithin das Motiv seines Ausscheidungsversuchs, umstößt, diese ganze Art, das Räthsel des johanneischen Evangeliums zu lösen, sich selbst beseitigt.

Daß neueſtens ein ſo feiner Kopf wie Renan ſich beigehen ließ, die Zahl dieſer unglücklichen Theilungsverſuche durch einen neuen zu vermehren, erklärt ſich nur daraus, daß ihm von den in Deutſchland gemachten und deren üblem Ausgang die unmittelbare Anſchauung fehlte. Er müßte denn, wenn er ſie kannte, nicht übel ſo ſpeculirt haben: wer das Gegentheil einer Weiße'ſchen Hypotheſe annehme, könne nicht wohl fehl gehen. Denn in der That, während Weiße die Betrachtungen und längeren Chriſtusreden im vierten Evangelium als apoſtoliſch annahm, die Erzählungen dagegen als ſpäteres Machwerk verwarf, nimmt umgekehrt Renan an den abſtracten metaphyſiſchen Vorleſungen, wie er die Reden Jeſu bei Johannes nennt, Anſtoß, wogegen er den erzählenden Theil des Evangeliums höchſt beachtenswerth findet, und daher, wenn auch nur ſchwankend, ſich zu der Annahme neigt, daß zwar jene Reden nicht von dem Sohne des Zebedäus aufgeſchrieben ſeien, aber ſowohl der allgemeine hiſtoriſche Plan, als eine Reihe einzelner Angaben des Evangeliums, unmittelbar oder mittelbar von dem Apoſtel herrühren. [1]) Nun iſt zwar allerdings, wenn es unter Unmöglichkeiten noch Grade geben könnte, die Aechtheit der johanneiſchen Chriſtusreden gewiſſermaßen noch undenkbarer als die der johanneiſchen Geſchichtserzählung, d. h. es wird jedem geſund organiſirten, einer geſchichtlichen Anſchauung fähigen Kopfe zunächſt an den Reden das Licht über den ſpätern Urſprung des vierten Evangeliums aufgehen; doch iſt es der gemeinſame Boden einer Theilbarkeit deſſelben, auf den ſich Renan mit ſeinem deutſchen Vorgänger ſtellt, der auch ſeine Hypotheſe von vorne herein unhaltbar macht. Der erzählende Theil des vierten Evangeliums wird ihm nur dadurch erträglich, daß er von den Wundergeſchichten deſſelben von Anfang an keine genauere Notiz nimmt. An der Auferweckung des Lazarus kann er dann freilich nicht wohl vorbeikommen; und da er von einem Wunder nichts wiſſen will, ſo macht er eine Myſtification daraus, die ihm von Seiten der deutſchen Kritik den Namen eines zweiten Venturini zugezogen, und von der man ſich in der That wundern muß, wie ſie ihm nicht die Augen geöffnet hat über die Falſchheit der Vorausſetzung, aus welcher ſie gefloſſen iſt.

18.

Baur's Unterſuchungen über das johanneiſche Evangelium, deren Fortſetzung und Beſtreitung.

Mit Theilungen und Einräumungen ging es länger nicht, weder ſo, daß die Kritik auf einen Theil ihrer Anſprüche verzichtete, noch ſo, daß das

---

1) Vie de Jésus, S. xxiv fg., 156 fg. Viel richtigere Einſichten über den Urſprung und Charakter des vierten Evangeliums finden ſich in dem Werke: Les Évangiles, par Gustave d'Eichthal, 1863, S. xxv fg., 9 fg., 19 fg.

Evangelium für einen Theil ſeines Beſtandes den Anſpruch auf apoſtoliſchen Urſprung aufgab; das ganze untheilbare und in ſeiner Eigenthümlichkeit ſo beſtimmt auftretende Evangelium forderte die Kritik zu einem ebenſo entſchiedenen Auftreten, zu einem Kampfe auf Leben und Tod heraus: entweder mußte dieſem Evangelium gegenüber die Kritik ihre ſämmtlichen Waffen zerbrechen und ihm zu Füßen legen, oder ſie mußte es dahin bringen, ihm jeden Anſpruch auf geſchichtliche Geltung abzuthun, ſie mußte es als nachapoſtoliſches Erzeugniß ebenſo begreiflich zu machen wiſſen, wie es bisher als apoſtoliſche Schrift unbegreiflich geweſen war. Dieſen Kampf aufgenommen und auf eine Weiſe durchgefochten zu haben, wie noch ſelten kritiſche Kämpfe durchgefochten worden ſind, iſt der unvergängliche Ruhm des verewigten Dr. Baur. [1]) Manche Waffe hatte er von ſeinen Vorgängern entlehnt, aber manche auch ſelbſt neu gefertigt, und alle hat er mit Geſchick, Nachdruck und Beharrlichkeit ſo lange geführt, bis der Kampf zwar nicht vor den Richterſtühlen der Theologen, aber vor dem der Wiſſenſchaft zu Gunſten der Kritik entſchieden war.

Vor Bretſchneider hatte Baur hiebei vor Allem das voraus, daß er ſich zu ſeinem Gegenſtande nicht blos negativ verhielt. Erſterer fand ſich, wie wir geſehen haben, von dem johanneiſchen Evangelium nicht blos hiſtoriſch, ſondern auch dogmatiſch abgeſtoßen; die ganze ſpeculative Richtung und myſtiſche Art deſſelben war ſeinem nüchternen Sinne fremd und verſchloſſen. Dagegen hatte Baur gerade zu dieſer Seite, dem philoſophiſchen Tiefſinn und dem gnoſtiſchen Weſen des johanneiſchen Evangeliums eine natürliche Verwandtſchaft; ſo ſcharf er nachzuweiſen ſuchte, daß es nicht als geſchichtliche Quelle gelten könne, ſo eifrig ſuchte er ſeinen idealen Gehalt, ſeine künſtleriſche Vollendung ins Licht zu ſetzen; der negative Kritiker behandelte das vierte Evangelium, ſo ſehr wie nur der gläubigſte Apologet gekonnt hätte, als ſein Lieblingsevangelium. Iſt er hierin inſofern mitunter zu weit gegangen, daß er (was ihm überhaupt bei Entwicklung des dogmatiſchen Gehalts neuteſtamentlicher wie patriſtiſcher oder reformatoriſcher Schriften gern begegnete) die Gedanken des Evangeliſten in die Formen moderner Speculation faßte und dadurch idealiſirte, ſo gab dieß zwar den Gegnern eine willkommene Waffe an die Hand, ohne doch der Bündigkeit ſeiner Beweisführung für den unhiſtoriſchen Charakter der Schrift den mindeſten Eintrag zu thun.

War ich bei meiner kritiſchen Bearbeitung des Lebens Jeſu an das vierte Evangelium von den drei erſten her gekommen, hatte es von dieſen aus

---

1) Ueber die Compoſition und den Charakter des joh. Evangeliums. In Zeller's Theol. Jahrbüchern, 1844, dann verbeſſert in den Kritiſchen Unterſuchungen über die kanon. Evangelien, 1847. Womit zu vgl. verſchiedene Abhandlungen über das joh. Evangelium in den Theol. Jahrbüchern, auch Das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte, zweite Auflage, 1860, S. 146 fg.

und in Analogie mit ihnen zu begreifen geſucht, ſo trat Baur an das vierte Evangelium unmittelbar heran, und ſuchte es in ſeiner Eigenthümlichkeit, in ſeinem Unterſchiede von den übrigen zu faſſen. Meine Grundanſchauung in Betreff des Unhiſtoriſchen in den Evangelien war die des Mythus geweſen, worunter ich geſchichtartige Einkleidungen urchriſtlicher Ideen, gebildet in der abſichtslos dichtenden Sage, verſtand; dieſe Formel, die ſich mir zunächſt für die ungeſchichtlichen Beſtandtheile der drei erſten Evangelien ergab, hatte ich für manche Erzählungen des vierten dahin erweitern müſſen, daß ich auch freie und bewußte Dichtung darunter befaßte. Von dieſer Vorſtellung, die ſich dem einen Kritiker zuletzt aufgedrängt hatte, ging der andere bei Betrachtung des vierten Evangeliums aus; dieſes war ihm von vornherein eine frei entworfene religiöſe Dichtung, deren Grundidee er darin erkannte, dem in Jeſu erſchienenen göttlichen Licht- und Lebensprincip den jüdiſchen Unglauben als das widerſtrebende Princip der Finſterniß entgegenzuſtellen, und den Kampf beider Principien als einen von Moment zu Moment fortſchreitenden geſchichtlichen Proceß zur Anſchauung zu bringen; eine Grundidee, aus welcher er dann auch die Abweichungen des Evangeliums von den übrigen in Betreff der Compoſition, der Auswahl und Geſtaltung des evangeliſchen Stoffs, abzuleiten wußte. Gab dieſer Geſichtspunkt dem Kritiker für das tiefere Verſtändniß des vierten Evangeliums unläugbare Vortheile an die Hand, ſo war ihm derſelbe in der Betrachtung der drei erſten Evangelien inſofern mitunter hinderlich, als er ihn veranlaßte, auch in dieſen vorwiegend naiven und aggregatmäßigen Compoſitionen mehr Einheit des Plans und durchgehende Abſichtlichkeit vorauszuſetzen, als ſich in denſelben ohne Zwang nachweiſen läßt.

Ein drittes, worin Baur im Verſtändniß des vierten Evangeliums über ſeine Vorgänger hinausſchritt, war die beſtimmtere Nachweiſung der Zeit- und Entwicklungsverhältniſſe, als deren Product wir uns daſſelbe zu denken haben. Es iſt die Zeit, welche durch den Aufſchwung der Gnoſis auf der einen, des Montanismus auf der andern Seite, und die Anſtrengungen der Kirche, ſich beider extremen Richtungen zu erwehren, außerdem durch die Anwendung des Logosbegriffs auf die Perſon Chriſti dogmatiſch, wie durch die Frage über die Paſſahfeier kirchlich auf's lebhafteſte bewegt war. Zu allen dieſen Zeitrichtungen und Zeitfragen hat das vierte Evangelium, wie Baur zu zeigen ſucht, eine Beziehung, es ſteht in allen Gegenſätzen der Zeit, ohne doch irgendwie die beſtimmte Farbe eines zeitlichen oder örtlichen Gegenſatzes an ſich zu tragen, und eben in dieſer centralen, nirgends ſchroff vorgehenden, aber ebenſo wenig charakterlos vermittelnden, ſondern die Gegenſätze in höherer Einheit zuſammenſchließenden Haltung liegt auch der Grund des ſchnellen und allgemeinen Beifalls, welchen das Evangelium ſchon bei ſeinem erſten Bekanntwerden von Seiten der verſchiedenſten Parteien ſich gewann.

Die Nachweiſung endlich, wie der Verfaſſer dieſes Evangeliums aus ſeiner Ueberzeugung heraus, den wahren Geiſt des Chriſtenthums und Chriſti ſelbſt beſſer als die früheren im Judenthum befangenen Evangeliſten gefaßt zu haben, im Sinne ſeiner Zeit mit dem beſten Gewiſſen die evangeliſche Geſchichte umändern, Jeſu Reden in den Mund legen konnte, wie ſie ſeinem fortgeſchrittenen chriſtlichen Standpunkt entſprachen; ja wie er als Derjenige, der ſich bewußt war, die innerſte Herrlichkeit Chriſti erkannt zu haben und der Welt bekannt zu machen, ſich ſogar berechtigt glauben konnte, ſich als den Schoos- und Buſenjünger Jeſu, wenn auch nicht ausdrücklich anzugeben, doch deutlich genug errathen zu laſſen, dieſe Nachweiſung, die Krone der Baur'ſchen Abhandlung, iſt eine großartige Probe tiefdringender, nachſchaffender Kritik, und muß auf Jeden, der ihr zu folgen verſteht, eine ergreifende, wahrhaft poetiſche Wirkung machen.

Eine werthvolle Ergänzung der Baur'ſchen Unterſuchungen über das vierte Evangelium hat Köſtlin, der denſelben in ſeiner Schrift über den johanneiſchen Lehrbegriff mehrfach vorgearbeitet hatte, in ſeiner Abhandlung über die pſeudonyme Literatur der älteſten chriſtlichen Kirche [1]) gegeben. Als die Aufgabe, die der vierte Evangeliſt ſich ſtellte, bezeichnet Köſtlin die Wiedergeburt der evangeliſchen Geſchichte aus dem Geiſte einer fortgeſchrittenen Zeit heraus, zu Stande gebracht in der Ueberzeugung, dadurch nur das Urſprüngliche ſelbſt an's Licht zu bringen. Dem Verfaſſer lagen in reicher Auswahl vor theils mündliche Ueberlieferungen über Jeſum, theils ſchriftliche Evangelien ſowohl jüdiſcher als pauliniſcher Richtung, alle vielfach von einander abweichend und noch nicht kanoniſch feſtgeſtellt; auf der andern Seite ſtand er ſelbſt, zwar lebhaft durchdrungen von der einzigen Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums, dabei aber aufgenährt in Ideen, die aus alexandriniſchen und gnoſtiſchen Kreiſen ſtammten, und insbeſondere der Logosidee als derjenigen ſich bewußt, in welcher die ganze höhere Anſchauung vom Chriſtenthum ihren nothwendigen Schlußſtein finde. Ueberall um ſich her ſah er das Alte und Neue, Juden- und Heidenchriſtenthum, Buchſtaben und Geiſt im Streite, und da er als die ſtärkſte Stütze des erſteren die älteren Evangelien erkannte, ſo wollte er dieſen auf ihrem eigenen Boden entgegentreten, in einem neuen Evangelium die Vergangenheit ſelbſt für den Geiſt und den Fortſchritt zeugen laſſen. Dabei galt es, aus der bunten Mannigfaltigkeit des Stoffs in den früheren Evangelien das Weſentliche, aus dem Körper ihrer Geſchichtserzählung den Geiſt herauszuziehen; das blos Moraliſche als das Exoteriſche zu beſeitigen, und das Myſtiſche als das Eſoteriſche hervorzuheben; der Perſon Jeſu nicht blos alles Jüdiſche, ſondern überhaupt alles menſchlich Niedrige und Beſchränkte möglichſt abzuthun, und das Unendliche, Göttliche überall durchleuchten,

1) Theol. Jahrbücher, 1851, S. 149 fg.

ſein Leiden und ſeinen Tod ſelbſt als freiwillig übernommene erſcheinen zu laſſen. Wodurch ſich der Evangeliſt zu ſolcher Neuerung berechtigt glaubte, war der Geiſt, deſſen Beiſtand Jeſus den Seinigen ſchon nach den früheren Evangelien verheißen hatte. Dieſer Geiſt konnte, nach ſeiner Auffaſſung, Keinem fehlen, der Jeſum liebte und ſeine Gebote hielt (14, 22 fg.), und er ſollte die Gläubigen nicht blos an Alles erinnern, was Jeſus geredet hatte (14, 26), ſondern ihn auch in ihnen verherrlichen und ſie zur vollen und ganzen Wahrheit, zum rechten Verſtändniß des bei Jeſu Lebzeiten nur unvollkommen Gefaßten führen (16, 13. 14. 25). Im Beſitze dieſes Geiſtes wußte ſich der Evangeliſt befugt wie befähigt, eine, bei aller ihrer Abweichung von der Ueberlieferung, dennoch wahre Vorſtellung von Jeſu, ſeiner Lehre und ſeiner Wirkſamkeit zu geben. War, wie ihn der Geiſt belehrte, in Jeſu der göttliche Logos Fleiſch geworden, ſo konnte die Geſchichtserzählung der bisherigen Evangelien unmöglich die richtige ſein, es mußte mit Jeſu anders zugegangen ſein, und zwar ſo, wie es aus der Logosidee ſich ergab, wenn man ſie unter dem bisherigen evangeliſchen Vorrath aufräumen, denſelben ſichten, um- und weiterbilden ließ. Dabei war freilich ein Widerſpruch nicht zu vermeiden. Der Geiſt ſollte den Jüngern, d. h. den künftigen Gläubigen, die höhere Erkenntniß erſt in Zukunft bringen. Aber aus dieſer höheren Erkenntniß heraus ſchrieb nicht nur der Verfaſſer ſein Evangelium, ſondern ließ er auch ſeinen Chriſtus reden. Es iſt alſo, was der Geiſt erſt den Gläubigen bringen ſoll, doch in Chriſto ſchon vorher da, und daher zwiſchen ſeinen Reden und den Reflexionen des Evangeliſten eigentlich kein Unterſchied, die Gränzlinie zwiſchen beiden oft ſo ſchwer oder gar nicht zu ziehen.

Daß auch eine ſo ſchlagende Ausführung, wie Baur und ſeine Schüler ſie gaben [1]), Diejenigen nicht überzeugte, denen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des johanneiſchen Evangeliums aus inneren oder äußeren Gründen Bedürfniß war, verſteht ſich ebenſo von ſelbſt, als daß die Art, wie ſie ſich derſelben zu erwehren ſuchten, wenig wiſſenſchaftliche Bedeutung haben konnte. An allen Beweiſen, auf die Baur ſeine Anſicht ſtützte, wurde gerüttelt, durch alle Ritzen und Spalten, die ſeine Schlüſſe noch gelaſſen hatten, ſuchte man dem bedrohlichen Ergebniß zu entrinnen. Das einzige Argument, das Baur von der Stellung des Apoſtels Johannes zur Paſſahfrage gegen den johanneiſchen Urſprung des vierten Evangeliums hergenommen hatte, veranlaßte eine Literatur. Dabei gab der durchaus große Styl, in welchem Baur die Sache behandelte, den Ausflucht ſuchenden willkommene Vorwände an die Hand. Hatte ſich ihm aus einer umfaſſenden kritiſchen

1) Vgl. insbeſondere noch Schwegler, Das nachapoſtoliſche Zeitalter, 1846, Thl. 2; Hilgenfeld, Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargeſtellt, 1849; Die Evangelien, S. 229 fg.

Combination ein Ergebniß herausgestellt, so ließ er sich durch eine einzelne Stelle oder Notiz, die allenfalls dagegen aufgebracht werden konnte, schlechterdings nicht imponiren. Machte er nun aber in der sicheren Voraussetzung, daß es mit einer solchen vereinzelten Instanz unmöglich etwas auf sich haben könne, mit derselben allzukurzen Proceß, ging bei ihrer Beseitigung mitunter etwas gewaltsam zu Werke, so schrieen alle Kleinkrämer in der Kritik über eine solche Unrichtigkeit in der Rechnung des Großhändlers, die bei den gewaltigen Ziffern, mit denen er operirte, gar nicht in Anschlag kommen konnte.

Das lauteste Zeter erhob sich natürlich über den Falsarius, zu welchem die Baur'sche Ansicht den Verfasser des Evangeliums mache, den literarischen Betrug, aus dessen Werkstätte sie eines der theuersten Kleinode der christlichen Kirche hervorgehen lasse. „Ist das johanneische Evangelium unächt, untergeschoben", so schrie ein besonders Eifriger [1]), „dann verkehrt sich unsere Liebe in glühenden Haß, dann ist es für uns nicht mehr das geistige Evangelium, was es dem Clemens von Alexandrien, nicht das einige, zarte, rechte Hauptevangelium, was es für Luther war, sondern das langweiligste und gefährlichste Machwerk eines Wirrkopfs oder Betrügers." Das war nun freilich sehr unbesonnen gesprochen; denn langweilig, verworren u. dergl. sind doch Eigenschaften, die einer Schrift an und für sich anhaften, und von der Frage nach dem Verfasser unabhängig sind; wer droht, er werde eine Schrift langweilig finden, sobald er sie nicht mehr als das Werk eines bestimmten Verfassers betrachten dürfe, der gesteht, daß sie ihm bisher zwar an und für sich langweilig vorgekommen, er aber dieses Gefühl aus Respect vor dem vorausgesetzten Verfasser in sich nicht habe aufkommen lassen. Für dergleichen Verehrer, die dieß nur so lange sind, als es einen gewissen Namen trägt, und deren Verehrung nicht blos schwindet, sondern sich in Haß verwandelt, sobald ihm jener Name genommen ist, wird sich das johanneische Evangelium bedanken, und diejenigen vorziehen, die es an und für sich, mag es herrühren, von wem es will, zu schätzen wissen.

Die herkömmliche Frage: wie läßt sich denken, daß der Verfasser einer so ernsten, vom höchsten Geistesschwung getragenen, von tiefster Frömmigkeit durchdrungenen Schrift ein Fälscher und Betrüger, mithin ein schlechter Mensch gewesen? berichtigt sich schon durch die andere, die in gleicher Richtung aufgeworfen worden ist: wie es sich denken lasse, daß ein Mann, wie der Verfasser des vierten Evangeliums, der fähig gewesen wäre, das Größte in seiner Zeit zu wirken, wenn er unverlarvt aufgetreten wäre, sich zu einem solchen Kunstgriff bequemt haben sollte, um seine Ideen einzuschmuggeln? [2])

1) Schneider, Ueber die Aechtheit des joh. Evangeliums. Erster Beitrag, 1854.
2) Neander, Leben Jesu Christi, S. 11.

Was in der erſteren Frage als ein Betrug, als ein an dem Apoſtel verübtes Unrecht erſcheint, faßt die zweite vielmehr als eine Entäußerung und Entſagung, welche der Verfaſſer ohne Noth ſich auferlegt habe. Und ſo, als eine Entäußerung, nur nicht als eine unnöthige, aber als eine löbliche, wurde eine ſolche Unterſchiebung von jener Zeit gefaßt. [1]) Neupythagoreer des letzten Jahrhunderts v. Chr. haben, wie jetzt als ausgemacht gelten kann, theils dem Stifter, theils alten Lehrern der Schule an die ſechzig Schriften unterſchoben, um unter dieſer Firma neuere Philoſopheme an den Mann zu bringen, und der neupythagoreiſche Lebensbeſchreiber des Pythagoras belobt die Verfaſſer, daß ſie, auf eigenen Ruhm verzichtend, ihre Werke dem Meiſter der Schule zugeſchrieben haben. Ein Chriſt des zweiten Jahrhunderts ſchrieb eine Legende von Paulus und Thekla; man überwies ihn der Erdichtung, aber er erklärte, er habe es aus Liebe zu Paulus gethan, und die Kirche behielt ſeine Schrift im Gebrauch und feierte auf Grund derſelben der Heiligen ein Feſt. So beurtheilte jene Zeit und mehr oder minder das ganze, namentlich ſpätere Alterthum ein ſolches Verfahren, und daher kommt es auch, daß uns ſo viele und zum Theil höchſt ehrwürdige Bücher vorliegen, die von ihren wahren Verfaſſern berühmten Namen unterſchoben ſind. Das Buch Daniel hält heute nur noch die überſpannteſte Orthodoxie, das Buch der Weisheit Salomo's Niemand mehr für Werke der Männer, in deren Perſon ſie reden, und doch thut dieß der Achtung keinen Eintrag, die wir für die ſich verſteckenden Verfaſſer ſo ernſter und gehaltvoller Schriften empfinden. Vollends jener Zeit des aufgeregteſten Phantaſielebens, als welche wir die des verkommenden Heidenthums, des ſich umbildenden Judenthums und des werdenden Chriſtenthums kennen, war das hiſtoriſche Bewußtſein in den von der religiöſen Bewegung ergriffenen Kreiſen geradezu abhanden gekommen. Da galt für wahr, was erbaulich war, für alt, was man einleuchtend fand, für apoſtoliſch, was eines Apoſtels würdig ſchien, und man glaubte an einem ſolchen oder an Chriſto ſelbſt ſich nicht zu vergehen, im Gegentheil ihnen nur einen ſchuldigen Tribut darzubringen, wenn man das Beſte, was man wußte, ihnen in den Mund oder in die Feder legte. [2]) Glaubte demnach der Verfaſſer des vierten Evangeliums den wahren Geiſt Chriſti zu haben, ſo ſcheute er ſich nicht, Chriſtum in dieſem Geiſte reden zu laſſen, und ſchien ihm zum Dolmetſcher dieſes Geiſtes der Apoſtel ſich am beſten zu eignen, dem der Herr in den Geſichten der Apokalypſe

---

1) Hierüber vgl. Köſtlin, Die pſeudonyme Literatur der älteſten Kirche, in Zeller's Theol. Jahrbüchern, 1851, S. 149 fg.; (Zeller) Die Tübinger hiſtoriſche Schule, in v. Sybel's Hiſt. Zeitſchrift, IV, 121 fg.; Hilgenfeld, Kanon und Kritik des Neuen Teſtaments, S. 73 fg.

2) Wie es in dem ſogenannten Muratoriſchen Fragment von der Weisheit Salomo's heißt, ſie ſei ab amicis Salomonis in honorem ejus scripta.

die Geheimnisse der Zukunft geoffenbart, den er dadurch für seinen Vertrauten und Liebling erklärt hatte, so glaubte er sich berechtigt, sich im Geiste mit diesem Apostel in Eins zu setzen, sein Evangelium als ein Werk dieses Apostels erscheinen zu lassen.

19.

Rückblick auf die drei ersten Evangelien. Matthäus.

Sehen wir uns von diesem für das Verständniß des vierten Evangeliums erreichten Standpunkte noch einmal nach den drei ersten Evangelien um [1]), so ist die Hauptfrage, die sich uns aufdrängt, die, ob wir berechtigt sind, sie unter den gleichen Gesichtspunkt wie jenes zu stellen. Baur bekanntlich hat geurtheilt, wenn wir auch nur an Einem Evangelium den Beweis vor uns haben, daß ein Evangelium nicht blos eine einfache historische Relation sei, sondern auch eine Tendenzschrift sein könne, so sei dieß überhaupt der Gesichtspunkt, aus welchem die Kritik die Evangelien zu betrachten habe.

Daß nun sämmtliche Evangelien nicht einfach nur in der Absicht geschrieben sind, eine Geschichte zu erzählen, sondern durch das, was sie erzählen, etwas zu erweisen, zu lehren, in einer gewissen Richtung Propaganda zu machen, und daß diese Absicht auch nicht ohne Einfluß auf ihre Darstellung der Geschichte geblieben ist, daß sie insofern Tendenzschriften sind, diese Einsicht ist so alt, als die Anwendung der höheren Kritik auf diese Schriften. Und daß diese Absicht, obwohl im Allgemeinen dieselbe, nämlich Jesus als den Messias zu erweisen, doch in den verschiedenen Evangelien insofern eine verschiedene sein, mithin die Geschichte in verschiedener Richtung modificirt haben kann, als die Messiasidee verschiedene Auffassungen zuließ, ergab sich gleichfalls von selbst. Wenn man aber bis zu der Behauptung fortgegangen ist, kein einziges Wort in den Schriften der Evangelisten, auch nicht das unscheinbarste, sei ohne bewußte Absicht und einen ganz speciellen Sinn von ihnen gewählt, so ist diese Behauptung des sogenannten sächsischen Anonymus zwar nur die Caricatur der Baur'schen Ansicht, gleichwohl fragt sich, ob nicht auch Baur in den Abweichungen des einen Evangelisten von dem andern bisweilen tendenziöse Absicht gesucht hat, wo nur Ungenauigkeit, Willkür oder Zufall im Spiele war; ob nicht, wenn sein Vorgänger von den drei ersten Evangelien aus das vierte mitunter noch zu harmlos genommen haben mag, ihm das Umgekehrte begegnet ist, weil er sich seine Vorstellung von den Evangelien an dem vierten gebildet hatte,

1) Zum Folgenden sind zu vergleichen: Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien; Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter, 1; Köstlin, Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien; Hilgenfeld, Die Evangelien.

die drei erſten für abſichtsvoller und berechneter zu nehmen, als ſie zu nehmen ſind.

In der Apoſtelgeſchichte wird bekanntlich der Hergang bei der Bekehrung des Paulus dreimal erzählt: einmal von dem Verfaſſer (9, 1—25), dann noch zweimal bei verſchiedenen Veranlaſſungen von dem Apoſtel ſelbſt (22, 1—21. 26, 4—23). Zwiſchen dieſen Erzählungen finden ſich nicht unerhebliche Abweichungen, indem nach der einen bei der himmliſchen Lichterſcheinung zwar Paulus zu Boden fällt, ſeine Begleiter aber ſtehen bleiben, nach der andern Alle zu Boden fallen; die Begleiter das einemal zwar die Stimme hören, aber Niemand ſehen, das anderemal zwar den Lichtglanz ſehen, aber die Stimme nicht hören; wozu noch in der mittlern Erzählung die Erwähnung einer Ekſtaſe im Tempel zu Jeruſalem, in der dritten ein merkwürdiger Zuſatz in den Worten des erſcheinenden Jeſus kommt. Läſen wir nun dieſe drei Darſtellungen deſſelben Vorgangs in drei verſchiedenen Schriften, ſo iſt Alles zu wetten, daß nicht blos der ſächſiſche Anonymus, ſondern auch Baur die hervorgehobenen Abweichungen aus dem verſchiedenen Standpunkt und Zweck der Verfaſſer abzuleiten wiſſen würde; während ſie, in einer und derſelben Schrift, nur beweiſen können, wie ſorglos ihr Verfaſſer zu Werke gegangen iſt, indem er, ſo oft die Geſchichte zu wiederholen war, ſie jedesmal wieder frei aus ſeiner Vorſtellung heraus, ohne das früher Geſchriebene nachzuſehen, erzählt hat.

Darin jedoch vor Allem befinden wir uns mit Baur gegen diejenigen Kritiker, die das Marcus- und Lucas-Evangelium, ſei es beide oder doch das eine derſelben als das ältere voranſtellen, in voller Uebereinſtimmung, daß auch uns vielmehr das Matthäus-Evangelium als das urſprünglichſte und beziehungsweiſe glaubwürdigſte von jeher erſchienen iſt und noch erſcheint. Insbeſondere die Reden Jeſu betreffend, wird man bei allen Bedenken im Einzelnen doch immer wieder zu der Anerkennung zurückkommen, daß wir ſie im erſten Evangelium, wenn auch nicht unvermiſcht mit ſpäteren Zuthaten und Umbildungen, doch reiner als in irgend einem der anderen vor uns haben. Aber auch das Thatſächliche erſcheint in dieſem Evangelium in Vergleichung mit den anderen in der Regel in ſeiner einfachſten Geſtalt. Zwar hat gerade das Matthäus-Evangelium verſchiedene Erzählungen eigen, deren Glaubwürdigkeit ganz beſonders zweifelhaft iſt, wie von dem Seewandeln des Petrus, dem Stater im Maule des Fiſches, dem Traume der Gattin des Pilatus, der Auferſtehung der Heiligen beim Tode Jeſu, der Wache an ſeinem Grabe. Doch das ſind meiſtens Stücke, welche wegzulaſſen die nachfolgenden Evangeliſten ihre Gründe haben konnten, aus denen alſo ein ſpäteres Alter des Matthäus nicht zu beweiſen iſt. Was er mit den übrigen gemeinſchaftlich hat, iſt bei ihm in der Regel am ſchlichteſten und ſo erzählt, daß die Darſtellung der beiden anderen als Ausmalung oder Umgeſtaltung der ſeinigen erſcheint. Man vergleiche in dieſer Beziehung

die Verſuchungs- und Verklärungsgeſchichte, dann die meiſten Wundererzählungen, und man wird ſich dieſem Anerkenntniß kaum entziehen können.

Zu den Merkmalen der Urſprünglichkeit des erſten Evangeliums gehört auch das, daß es mehr als irgend ein anderes noch das jüdiſch-nationale Gepräge trägt, das ſich im Fortgange der Zeit und mit der weiteren Ausbreitung des Chriſtenthums natürlich immer mehr verwiſchte. Seinem Verfaſſer iſt Jeruſalem die „heilige Stadt", der Tempel der „heilige Ort", wo die übrigen ſchlechtweg die Namen oder andere Bezeichnungen haben. Keiner gibt ſo genau wie er von dem Verhältniß Rechenſchaft, in das ſich Jeſus zum moſaiſchen Geſetz, zu den jüdiſchen Gebräuchen und Sekten ſtellte; wobei er, was Marcus ſchon zu erläutern nöthig findet, noch als bekannt vorausſetzt. In den Thaten und Schickſalen Jeſu ſieht er durchaus die Erfüllung altteſtamentlicher Weiſſagungen, und dieſes Zutreffen iſt ihm ein Hauptbeweis dafür, daß die Chriſten mit Recht in ihrem Jeſus den verheißenen Meſſias erkennen. Auch Jeſus ſelbſt erſcheint bei Matthäus noch am innigſten mit dem Judenthum verflochten. In keinem andern Evangelium wird er ſo oft Sohn David's genannt; in keinem ſteht das Geſchlechtsregiſter, das ſeine Abkunft von David und Abraham beurkundet, ſo allem Anderen voran; in keinem erklärt er ſo gefliſſentlich, nicht zur Auflöſung, ſondern zur Erfüllung des Geſetzes gekommen zu ſein.

Bei allen dieſen Merkmalen höherer Urſprünglichkeit iſt übrigens der erſte Evangeliſt doch ſchon ein ſecundärer Schriftſteller. Wie höchſt wahrſcheinlich die Reden, ſo hat er auch das Thatſächliche in ſeinem Evangelium, wenigſtens zum Theil, augenſcheinlich aus älteren Aufzeichnungen geſchöpft. Daß in ſeinem Evangelium mehrere Geſchichten zweimal vorkommen, wie die wunderbare Speiſung, die Zeichenforderung, der Vorwurf, die Teufel durch Beelzebub auszutreiben, läßt ſich genügend nur daraus erklären, daß dergleichen Geſchichten dem Verfaſſer in verſchiedenen Quellen, mit theilweiſe abweichenden Umſtänden erzählt, vorlagen, und von ihm daher für verſchiedene Geſchichten genommen wurden [1]); wodurch er ſich freilich zugleich als einen ſehr wenig kritiſchen Geſchichtſchreiber zu erkennen gibt.

Indeß verhalten ſich diejenigen Stücke im erſten Evangelium, die wir aus verſchiedenen Quellen herzuleiten haben, keineswegs immer als gleich-

1) In dieſer Wahrnehmung liegt auch der Grund, warum ich der Hilgenfeld'ſchen Anſicht nicht beipflichten kann, daß wir im Matthäus-Evangelium nur Eine Grundſchrift und deren Ueberarbeitung zu unterſcheiden haben. Die Eine Grundſchrift konnte nur Eine Speiſung enthalten; daß zu dieſer der Ueberarbeiter rein aus dem Seinigen eine zweite hinzugefügt haben ſollte, bin ich nicht im Stande mir vorzuſtellen.

bedeutende Doubletten, sondern sie stehen umgekehrt nicht selten auch im Widerspruch mit einander. In der Instructionsrede bei ihrer ersten Aussendung verbietet Jesus den Zwölfen, sich an Heiden und Samariter zu wenden, wie er in der Bergrede gewarnt hatte, das Heilige den Hunden und die Perlen den Säuen zu geben, und stellt seine Wiederkunft in Aussicht, ehe sie noch in allen israelitischen Städten herumgekommen sein würden (7, 6. 10, 5 fg. 23). In anderen Stellen desselben Evangeliums hingegen droht er nicht blos dem Unglauben der Juden mit dereinstiger Berufung der Heiden an ihrer Statt (8, 11 fg. 21, 43), und erklärt, daß er nicht eher wiederkommen werde, als bis das Evangelium allen Völkern auf der ganzen Erde verkündigt sei (24, 14), sondern er beauftragt ganz ausdrücklich die Apostel, alle Völker ohne Unterschied durch die bloße Taufe in seine Gemeinde aufzunehmen (28, 19). So stehen auch die beiden Geschichten von dem Hauptmann zu Kapernaum (8, 5—10), und von dem kananäischen Weibe (15, 21—28), wo Jesus dieselbe Hülfe, die er das einemal dem Heiden ohne Weiteres gewährt, das anderemal von der Heidin nach längerer Weigerung sich nur als Ausnahme abdringen läßt, in entschiedenem Widerspruch. Man hat diesen durch die Annahme einer Entwicklung, eines Fortschritts in den Ueberzeugungen Jesu zu lösen gesucht [1]); ein solcher mag in der Wirklichkeit stattgefunden haben, aber bei Matthäus findet er sich nicht, sonst müßte die Geschichte vom Hauptmann nach der vom kananäischen Weibe stehen, und dürfte Jesus nicht, nachdem er schon die Berufung der Heiden vorhergesagt, den Zwölfen noch den Weg zu denselben verboten haben. Deutlich unterscheiden wir hier vielmehr zwei verschiedene Zeitalter und Entwicklungsstufen der ältesten Christenheit: die Aussprüche und Erzählungen der einen Klasse sind aufgezeichnet zu einer Zeit und von einem Standpunkte aus, wo die Heranziehung der Heiden zu der neuen Messiasgemeinde noch beanstandet war; die der anderen hingegen später, als der Gedanke und die Thätigkeit des Paulus bereits durchgeschlagen hatten, und die Heidenmission als etwas im Sinne Jesu Gelegenes galt.

Dabei sehen wir zugleich recht in die Art hinein, wie die ältesten Evangelien sich bildeten. Aus allerlei kürzeren und unvollständigen Aufzeichnungen wurden umfassendere Evangelien zusammengetragen, aber auch diese noch nicht als etwas ein für allemal Fertiges betrachtet, sondern von Zeit zu Zeit durch neue Einschaltungen und Nachträge bereichert. Das waren aber nicht immer solche Stücke, die, von Jesu wirklich so gethan oder gesprochen, bis dahin nur in der mündlichen Ueberlieferung oder einer dem Verfasser jenes Evangeliums zufällig unbekannt gebliebenen Schrift aufbewahrt worden waren; sondern, wenn im Laufe der Zeiten eine Einsicht aufging, eine Richtung hervortrat, die als unabweisliche Consequenz des christlichen

1) So besonders Keim, Die menschliche Entwicklung Jesu Christi, S. 40 fg.

Princips erschien, so nahm man als selbstverständlich an, daß schon Jesus etwas dahin Deutendes gesagt oder gethan haben müsse, und daraus entstanden neue Erzählungen und Aussprüche Jesu, die zuerst in der mündlichen Predigt vorgetragen, hernach in die Evangelien eingetragen wurden. Bei jedem Schritt, sagt Schwegler[1]) treffend, den das theologische Bewußtsein vorwärts that, wurde auch an den Evangelien nachcorrigirt, Veraltetes und Anstößiges ausgemerzt, Zeitgemäßes zugesetzt, mitunter selbst manches Schlagwort der neueren Zeit eingeschaltet, und so sehen wir die Kirche in einer fortwährenden Production evangelischer Reden und Sprüche begriffen, bis diese Evangelienreform mit der ausschließlichen Anerkennung unserer synoptischen Evangelien und der Verfestung der katholischen Kirche ihre Endschaft erreichte.

Daß die letzte der Ueberarbeitungen, welche sonach das Matthäus-Evangelium erfuhr, in ziemlich späte Zeiten fällt, sehen wir aus dem sogenannten Taufbefehl (28, 19), wo die vollständige Formel: taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, während in der Apostelgeschichte einfach nur auf den Namen Jesu getauft wird, schon ganz an das spätere kirchliche Ritual anklingt. Einzelne dergleichen Verbesserungen mögen, nachdem die beiden anderen synoptischen Evangelien bereits vorhanden waren, doch gerade nur in das Matthäus-Evangelium, als das am meisten kirchlich gebrauchte, eingetragen worden sein. So ist in der Geschichte von dem reichen Jüngling (19, 16 fg.) die Fassung der Entgegnung Jesu bei Marcus (10, 17) und Lucas (18, 18 fg.): „Was nennst du mich gut? Keiner ist gut als Einer, Gott", sicher die ursprüngliche, und in der Fassung der Rede bei Matthäus: „Was fragst du mich um das Gute? Einer ist der Gute", die spätere Abänderung mit Rücksicht auf gnostischen Mißbrauch der Stelle und auf die gesteigerte Vorstellung von Christo, der die Ablehnung des Prädicats, gut, zu widersprechen schien, nicht zu verkennen.

Warum dieses Evangelium, das aller Wahrscheinlichkeit nach aus den Ueberlieferungen der galiläischen Christengemeinden entstanden, später verschiedentlich überarbeitet und dem Fortschritte der Ansichten innerhalb der Kirche angepaßt worden ist, gerade dem Matthäus zugeschrieben wurde, ließe sich freilich am leichtesten erklären, wenn er wenigstens Verfasser des ursprünglichen Grundstocks wäre. Allein durch die Notiz des Papias ist uns das noch lange nicht verbürgt, und die Schwierigkeit, es ohne diese Voraussetzung genügend zu erklären, reicht zum Beweise für deren Richtigkeit nicht hin. Das Evangelium selbst gibt sich nirgends für ein Werk des Matthäus aus. Wohl ist es das einzige, in welchem dieser außer dem Apostelkatalog noch besonders erwähnt erscheint, indem es dem von der Zollbank hinweg Beru-

1) Das nachapostolische Zeitalter, I, 258 fg.

ſenen, den die beiden Anderen Levi nennen, den Namen Matthäus gibt (9, 9). Auch hier übrigens tritt derſelbe in keiner Art hervor, vielmehr iſt es überall Petrus, der in dieſem Evangelium, wie in keinem andern, als der Apoſtelfürſt erſcheint. Indeſſen hat Matthäus verſchiedenen kirchenväterlichen Nachrichten zufolge als einer der Verkündiger des Evangeliums unter den Juden gegolten, und da man außerdem einen ehemaligen Zollbeamten zum Schreiben vorzugsweiſe geſchickt erachten mochte, ſo konnte das Evangelium an ſeinen Namen geknüpft werden, auch ohne daß er bei der Abfaſſung deſſelben wirklich betheiligt war.

20.

Das Lucas-Evangelium.

Mit dem Matthäus-Evangelium hat das des Lucas einen Theil ſeines Inhalts gemein, während es einen andern kaum minder beträchtlichen eigen hat. Hand in Hand mit jenem, obwohl nicht ohne mancherlei Abweichungen in Anordnung, Auswahl und Ausdruck, ſchildert es die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu von der Taufe bis zur Abreiſe aus Galiläa, dann wieder die Vorgänge in Jeruſalem ſeit dem Einzug; ganz andere Erzählungen als jenes gibt es, nur in einigen Grundvorausſetzungen mit demſelben zuſammentreffend, in der Kindheitsgeſchichte; eigenthümlich verlängert und mit großentheils eigenem Stoffe ausgeſtattet hat es die Reiſe Jeſu aus Galiläa nach Jeruſalem; und abermals manches Beſondere gibt es in der Leidens- und noch mehr in der Auferſtehungsgeſchichte.

Hier nun trifft in den Stücken, die beiden gemeinſchaftlich ſind, Lucas mit Matthäus oft ſo genau bis auf's Wort hinaus zuſammen, daß, die Priorität des Letzteren vorausgeſetzt, Lucas entweder ihn oder ſeine Quellen vor ſich gehabt haben muß. Auch Beides zuſammen iſt möglich; denn unter den mehreren Evangelienſchriften, die laut ſeines Vorwortes dem Lucas vorlagen, könnte gar wohl neben Matthäus auch noch die eine oder andere der Quellenſchriften, aus denen dieſer ſchöpfte, ſich befunden haben. Daß Letzteres wirklich der Fall war, wird ſowohl aus Zuſätzen als aus Weglaſſungen bei Lucas wahrſcheinlich. Nahm er ſeine Bergrede aus Matthäus, ſo erklärt ſich ſchwer, warum er die Armen im Geiſte in Arme ſchlechtweg, die nach Gerechtigkeit Hungernden in wirklich Hungernde verwandelte; noch ſchwerer aber erklärt es ſich, wie er dazu kam, die Strafrede Jeſu gegen das prophetenmörderiſche Volk (11, 49) der „Weisheit Gottes" in den Mund zu legen, wenn er dieſe räthſelhaften Worte, die bei Matthäus (23, 34) fehlen, nicht in der von ihm benützten Quelle fand. Ebenſo wenig würde Lucas in der Geſchichte von dem Beſuch Jeſu zu Nazaret die Aeußerung, man werde ihm anſinnen, die Thaten, die er in Kapernaum

gethan, auch hier zu thun (4, 23), dieſen Zug, der am erſten Anfang der Wirkſamkeit Jeſu, wohin Lucas die Geſchichte ſtellt, keinen Sinn hat, würde er gewiß nicht in die Erzählung hineingebracht haben, hätte er denſelben nicht in ſeiner Quelle vorgefunden, die folglich zwar dieſen Vorfall, wie die beiden anderen Synoptiker, ſpäter geſtellt haben, dabei aber eine von dieſen verſchiedene geweſen ſein muß, denen jener Ausſpruch Jeſu fehlt.

Sonſt laſſen ſich die Abweichungen des Lucas von Matthäus zum Theil ſchon aus ſeiner ſchriftſtelleriſchen Eigenthümlichkeit begreifen. Als ſpäterer und wie ſchon aus der Sprache ſeines Vorworts erhellt mehr griechiſch gebildeter Schriftſteller wollte er ſeinem Evangelium mehr Lebendigkeit, Abwechslung und ſchriftſtelleriſche Abrundung geben. Schon dieß konnte ihn beſtimmen, die großen Redemaſſen des Matthäus zu zerſchlagen und die einzelnen Stücke mit Einleitungen zu verſehen, die deren jedesmalige Veranlaſſung angaben. In der Geburtsgeſchichte des Matthäus konnte ihm der Schatten, der, wenn auch nur einen Augenblick im Sinne des Joſeph, auf die Reinheit der Maria fällt, anſtößig ſein, und er daher eine Darſtellung vorziehen, die jeden Verdacht ſchon zum Voraus abſchneidet. Bei der Art, wie er die von der Weiſſagung geforderte Geburt Jeſu zu Bethlehem herbeiführt, konnte er gelehrt thun und ſeine Wiſſenſchaft von dem Cenſus des Quirinus zeigen wollen, die er auch Apoſtelgeſch. 5, 37 wieder anbringt. Das Alles wäre ſchriftſtelleriſche Willkür, ein Beſtreben, die Vorgänger zu übertreffen, ihrer Arbeit die ſeinige als eine eigenthümliche und wo möglich beſſere gegenüberzuſtellen, aber noch nicht eigentlich eine Tendenz, d. h. ein beſtimmter, die Geſchichtsdarſtellung ſeines Evangeliums beherrſchender Grundgedanke und Zweck.

Als ſolchen hat man bei dem angeblichen Begleiter des Paulus die Zurückſtellung der Juden und der Zwölfe als Judenapoſtel gegen die Heiden und Heidenapoſtel, kurz ein univerſaliſtiſches Streben, vorausgeſetzt, und daraus z. B. ſeine Abweichungen von Matthäus in der Leidensgeſchichte erklären zu können geglaubt, wo er den Pilatus milder und billiger darſtelle, als ſein Vorgänger, um die Schuld des Todes Jeſu ausſchließlich auf die Juden zu wälzen. Allein hier haben wir ja vielmehr bei Matthäus einerſeits in den ihm eigenthümlichen Zügen von der Händewaſchung des Pilatus und dem Traume ſeiner Gattin eine ſo augenfällige Entlaſtung des Heidenthums von der Schuld des Todes Jeſu, und andererſeits in dem gleichfalls nur bei Matthäus zu findenden Rufe des Judenvolks, ſein Blut ſolle über ſie und ihre Kinder kommen, eine ſo feierliche Uebertragung der Schuld auf die Juden, daß dem Lucas das Beſtreben, den Matthäus hierin zu überbieten, wenn er es gehabt hätte, jedenfalls mißlungen wäre. Auch die Tendenz, die Zwölfe herunterzuſetzen, wird in manche Züge bei Lucas mit Unrecht hineingelegt. Daß Jeſus bei der Erweckung der Jairustochter nach Lucas auch die drei mitgenommenen Apoſtel ſchließlich hinausgetrieben habe

(3, 54), wie Baur behauptet, iſt nicht erweislich; daß er bei dem Beſuche ſeiner Mutter und Brüder nicht wie bei Matthäus die Hand über ſeine Jünger ausſtreckt (8, 21), zeigt ſich durch Vergleichung anderer Stellen (z. B. 10, 23) als unerheblich; das für die Zwölfe Beſchämende in der Auslegung des Gleichniſſes vom Säemann bei Lucas (8, 16 fg.) iſt ohne künſtliche Auslegung nicht zu finden.

Wenn die Erzählung von dem Beſuch Jeſu in Nazaret bei Matthäus, dem hierin Marcus folgt, ziemlich in der Mitte ſeines Evangeliums und der galiläiſchen Wirkſamkeit Jeſu ſteht (13, 53 fg.), von Lucas dagegen, wie ſchon angedeutet, ganz an deren Anfang unmittelbar nach der Verſuchungsgeſchichte geſtellt iſt (4, 14 fg.), ſo zeigt ſich hierin zunächſt auch nur das ſchriftſtelleriſche Beſtreben, den Umſtand, daß Jeſus nicht ſeine Heimath Nazaret, ſondern Kapernaum zu ſeinem Wohnort erkor, durch die ſchlechte Aufnahme, die er dort gefunden hatte, zu motiviren. Sehen wir jedoch, wie am Anfang der Erzählung bei Lucas das meſſianiſche Heilsanerbieten betont, und am Schluſſe als Beiſpiele Solcher, zu denen das Heil, deſſen die Juden ſich unwürdig zeigten, ausgewandert war, ein heidniſcher Hauptmann und eine heidniſche Wittwe gewählt ſind, ſo muß es uns doch höchſt wahrſcheinlich werden, daß der Evangeliſt bei ſeiner Umſtellung dieſer Geſchichte zugleich weiter hinaus gezielt, die Heimath Jeſu im engeren Sinne nur als Vorbild ſeiner Heimath im weiteren Verſtande, den Unglauben der Nazaretaner als Vorgang des Unglaubens der Juden überhaupt, die Ueberſiedlung Jeſu von Nazaret nach Kapernaum als Vorſpiel der Uebertragung der meſſianiſchen Segnungen auf die Heiden gefaßt und dieſes Vorſpiel ſo bedeutſam gefunden habe, daß er für paſſend hielt, es als Wahrzeichen an den erſten Anfang der Wirkſamkeit Jeſu zu ſtellen.

So hätten wir alſo doch jene pauliniſch-univerſaliſtiſche Tendenz, welche zu vermuthen uns übrigens ſchon durch zwei merkwürdige Berührungen des Lucas-Evangeliums mit einem pauliniſchen Briefe nahe gelegt wird. Bekannt iſt für's Erſte, wie in den Einſetzungsworten des Abendmahls Lucas gegen Matthäus und Marcus mit Paulus (1 Kor. 11, 24 fg.) zuſammentrifft (22, 19 fg.), theils in den Worten: „dieß thut zu meinem Gedächtniß", die den genannten Beiden fehlen, theils in der eigenthümlichen Ausdrucksweiſe: „dieß iſt der neue Bund in meinem Blut", ſtatt deſſen die beiden anderen: „mein Blut, das des neuen Bundes", haben; ein Zuſammentreffen, das, wie ſchon oben gelegentlich bemerkt worden, nur aus der Bekanntſchaft des Evangeliſten mit dem pauliniſchen Briefe erklärbar ſcheint. Daß aber ſein Verhältniß zu den Schriften des Paulus nicht das einer bloßen Bekanntſchaft war, läßt ein anderes Zuſammentreffen uns errathen, das mit einer dem Lucas eigenthümlichen Erzählung in Verbindung ſteht. Er iſt der einzige unter den Evangeliſten, der davon weiß, daß Jeſus außer den zwölf Apoſteln auch noch ſiebzig weitere Jünger ausgewählt und ausgeſendet habe; und wenn

man nun dieſen ſiebzig Jüngern mit Recht von jeher ebenſo eine Beziehung auf die vermeintlichen ſiebzig Völker der Erde gegeben hat, wie die zwölf Apoſtel eine ſolche auf die zwölf Stämme Iſrael's hatten, ſo iſt es ſchwerlich ein bloßer Zufall, ſondern ein Zeichen, daß Lucas ſelbſt die Ausſendung der Siebzig als Vorbild der einſtigen Heidenmiſſion betrachtet, wenn bei ihm Jeſus in der Anrede vor ihrer Ausſendung ihnen für ihren Aufenthalt in fremden Städten und Häuſern wörtlich dieſelbe Vorſchrift ertheilt, die Paulus den korinthiſchen Chriſten für den Fall, daß ſie von Heiden zu Tiſche geladen werden, gab, nämlich was ihnen vorgeſetzt werde, zu eſſen (Luc. 10, 8. 1 Kor. 10, 27).[1])

Damit hängt das Andere zuſammen, daß, während bei Matthäus und Marcus Jeſus ſowohl ſelbſt Samarien meidet, als die Zwölfe die Städte der Samariter wie den Weg der Heiden meiden heißt, er bei Lucas nicht nur ſelbſt ohne Scheu mehrfach mit ihnen in Berührung tritt, ſondern ihrer auch in verſchiedenen Reden ehrenvoll gedenkt; daß ferner der Schwerpunkt der Thätigkeit Jeſu, der bei Matthäus nach Galiläa fällt, von Lucas zwiſchen Galiläa und der Reiſe nach Jeruſalem, die bei ihm zum Theil durch ſamariſches Gebiet geht, in der Art getheilt wird, daß eine Reihe gerade der bedeutendſten und ihm eigenthümlichen Lehr- und Erzählungsſtücke in dieſe Reiſe verlegt iſt, als wäre es ihm zu wenig, daß Jeſus faſt bis an ſein Ende nur in dem engen Galiläa thätig geweſen ſein ſollte, und als wollte er durch die Vorurtheilsloſigkeit Jeſu gegen die den Heiden gleichgeachteten Samaritaner die Vorurtheile der Judenchriſten ſeiner Zeit gegen die Heiden niederſchlagen. Wie in beiden Rückſichten das bei Lucas erkennbare Beſtreben im johanneiſchen Evangelium ſich vollendet, die Samariterfreundlichkeit in dem Geſpräche Jeſu mit der ſamariſchen Frau und deſſen Folgen, die reichere Ausſtattung der Einen Reiſe nach Jeruſalem in den mehreren Feſtreiſen, erhellt von ſelbſt.

Von hier aus gewinnen dann auch verſchiedene Weglaſſungen bei Lucas Bedeutung. Zwar iſt man auch hierin zu weit gegangen und hat Zufall und ſchriftſtelleriſche Willkür zu wenig in Rechnung genommen; aber daß z. B. dort, wo dem Petrus als dem erſten, die Erkenntniß von Jeſu Meſſianität aufgeht, Lucas die Seligpreiſung und Ernennung deſſelben zum Grundſtein der Gemeinde übergeht (9, 20; vgl. mit Matth. 16, 17 fg.), geſchieht doch wohl ebenſowenig von ungefähr, als daß er die Geſchichte von dem kananäiſchen Weibe wegläßt, wo die Verſicherung Jeſu, nur zu den verlorenen Schafen des Hauſes Iſrael geſandt zu ſein, und die harte Vergleichung der Heiden mit Hunden, dem Pauliner ſelbſt durch Jeſu Willfährigkeit am Schluſſe nicht gehörig gut gemacht ſchien. So könnte auch

1) 1 Kor.: Πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε. Luc.: ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν.

in der Parabel vom Unkraut bei Matthäus (13, 14 fg.) Lucas an der Bezeichnung des Unkrautſäers mit demſelben Ausdruck („feindſeliger Menſch"), mit welchem die Ebioniten den Apoſtel Paulus bezeichneten, und der Unkrautmenſchen durch den auf pauliniſche Chriſten anwendbaren Ausdruck „Thäter der Ungeſetzlichkeit", dem er auch ſonſt ausweicht (13, 27, vgl. mit Matth. 7, 23), Anſtoß genommen und ſie deßhalb weggelaſſen haben.[1])

Doch um das Verfahren des dritten Evangeliſten mit dem ihm vorliegenden Stoffe ganz zu verſtehen, müſſen wir uns erinnern, daß ſein Evangelium nur der erſte Theil eines Werkes iſt, deſſen zweiten Theil die Apoſtelgeſchichte bildet. Von dieſer iſt neuerlich nach verſchiedenen Vorarbeiten durch Zeller's[2]) gründliche Unterſuchungen zwingend nachgewieſen worden, daß in ihr eine zur Verherrlichung der Urgemeinde in Jeruſalem und der ſie leitenden Apoſtel verfaßte Schrift im Sinne der Vermittlung zwiſchen Paulinismus und Judenchriſtenthum dergeſtalt überarbeitet und ergänzt worden ſei, daß einerſeits Paulus den Urapoſteln und namentlich dem Petrus in gleicher Würde gegenübergeſtellt, andererſeits ſowohl er petriniſcher, wie Petrus pauliniſcher, als beide in Wirklichkeit waren, dargeſtellt, ihrem Verhältniß zu einander alles Schroffe und Feindſelige genommen wurde. Von hier aus bekommt es alle Wahrſcheinlichkeit, daß der Verfaſſer auch ſchon im erſten Theile ſeiner Schrift ein ähnliches Verfahren eingehalten, die ältere judenchriſtliche Ueberlieferung über Jeſum nicht verworfen, ſondern nur theils im pauliniſchen Sinne umzubilden, theils durch Gegenüberſtellung pauliniſcher Stücke aufzuwiegen geſucht habe. So iſt gleich die Kindheitsgeſchichte des Lucas mit ihrem Ausholen von dem jüdiſchen Prieſterſohne Johannes und dem Gewichte, das ſie auf die Erfüllung der Reinigungs- und Beſchneidungsgeſetze in Bezug auf das Jeſuskind legt, nicht nur überhaupt ſehr jüdiſch, ſondern entſchieden jüdiſcher als die des Matthäus, die in den Weiſen aus Morgenland ſchon ein unverkennbares Vorſpiel des Herankommens der Heiden enthält. Doch als Licht zur Erleuchtung der Heiden und überdieß als künftiger Schmerz für ſeine Mutter, mithin als leidender Meſſias, wird Jeſus auch in der Kindheitsgeſchichte bei Lucas bezeichnet (2, 32. 34 fg.), und indem dieſer den Tagen des Judenkönigs Herodes (1, 5), die zur Bezeichnung der Geburtszeit Jeſu herkömmlich waren (vgl. Matth. 3, 1), die von dem Weltkaiſer Auguſtus ausgeſchriebene allgemeine Schatzung zur Seite ſtellte (2, 1), und den judaiſtiſchen Lobgeſängen der Maria und des Zacharias gegenüber die Engel nach der Geburt Jeſu der Erde und den Menſchen überhaupt Frieden und Wohlgefallen Gottes verkündigen ließ (2, 14), überdieß das in judenchriſtlichem

1) Vgl. meine Abhandlung über das Gleichniß vom fruchtbringenden Acker, in Hilgenfeld's Zeitſchrift f. wiſſ. Theologie, 1863, S. 209 fg.

2) Die Apoſtelgeſchichte nach ihrem Inhalte und Urſprung kritiſch unterſucht (1854).

Sinne verfaßte Geſchlechtsregiſter Jeſu theils zurückſchob, theils bis zu Adam und Gott, dem Vater aller Menſchen, verlängerte (3, 23—38), glaubte er beiden Parteien genügt, der einen das Ihrige gelaſſen, der andern das Ihrige gegeben zu haben.

Geht man von dieſem Standpunkte aus das Evangelium durch, ſo wird man ſich, wenn man nur nicht im Abſichtſuchen zu weit geht, ſeine Compoſition durchaus erklären können. Die ſcheinbaren Widerſprüche verſchwinden, ſobald man ſich erinnert, daß ja gerade darin die eigenthümliche Methode des Evangeliſten beſteht, auch die entgegenſtehende Meinung zum Worte kommen zu laſſen, daß er ſich nicht, wie der Verfaſſer des vierten Evangeliums, den Mann fühlte, die evangeliſche Tradition friſchweg einzuſchmelzen und umzugießen, ſondern ſich begnügte, durch Auseinandernehmen, Umbiegen und Anſchweißen ſie in eine andere Geſtalt zu bringen. Betrachten wir aus dieſem Geſichtspunkte z. B. ſein Verfahren mit der Bergrede (6, 20 fg.). Daß ſie ihm ſo, wie ſie bei Matthäus vorlag, ſchon überhaupt ſchriftſtelleriſch genommen zu maſſenhaft erſcheinen und von ihm ſchon deßwegen vertheilt werden mochte, iſt bereits erinnert worden. Allein auch ihr wiederholtes ausdrückliches Anknüpfen an das moſaiſche Geſetz, ja daß ſie als Rede vom Berge ſelbſt wie eine zweite ſinaitiſche Geſetzgebung erſchien, mochte ihm zuviel ſein; daher wurden jene Anknüpfungen beſeitigt, die Rede vom Berge in die Ebene verlegt und auch der Zeit nach zurückgeſtellt, aber Eingang und Schluß, welche dieſelbe beſonders kenntlich machten, im Weſentlichen unangetaſtet gelaſſen, obwohl der Evangeliſt bei Wiedergebung des erſteren ſich mehr an eine andere Quelle, die ihm neben Matthäus vorlag, gehalten zu haben ſcheint. Die Verſicherung Jeſu freilich (Matth. 5, 17), nicht zur Auflöſung, ſondern zur Erfüllung des Geſetzes gekommen zu ſein, ließ er weg; den Spruch aber, daß eher Himmel und Erde als ein Buchſtabe des Geſetzes vergehen werde, hat er, wenn auch die Eintragung „der Worte Jeſu“ ſtatt „des Geſetzes“ erſt eine Aenderung Marcion's ſein ſollte, wenigſtens aus dem Zuſammenhang der Bergrede herausgenommen und in einer wahren Rumpelkammer durcheinandergeworfener Redetrümmer untergebracht, wo nicht gar abſichtlich zwiſchen zwei Sprüche eingeklemmt, die das Geſetz — der eine als antiquirt, der andere als verbeſſerungsfähig bezeichnen (16, 17). Ebendaſelbſt findet ſich nämlich ein anderer Spruch mit einer merkwürdigen Veränderung aufgehoben. Bei Matthäus (11, 12) ſagt Jeſus: „von den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt wird dem Himmelreich Gewalt angethan, und Gewaltthätige rauben es“. Dieſer räthſelhafte Spruch ließ eine Deutung gegen Paulus zu; darum vielleicht gab ihm Lucas die Faſſung: „Von da an wird das Gottesreich gepredigt und jeder (wie in dem Gleichniß vom Gaſtmahl die Leute von den Wegen und Zäunen, d. h. die Heiden, Luc. 14, 23) in daſſelbe genöthigt.“ So war auch der Spruch der Bergrede von den Herrherrſagern, die ſich an

enem Tage auf ihr Prophezeien, Teufelaustreiben und Wunderthun im Namen Jeſu berufen, von dieſem aber als Thäter der Ungeſetzlichkeit, von denen er nichts wiſſe, werden zurückgewieſen werden (Matth. 7, 21—23), von dem judenchriſtlichen Verfaſſer dieſer Aufzeichnung wahrſcheinlich gegen den geſetzesfeindlichen Paulinismus gemünzt. Sehen wir nun aber, wie Lucas dieſen Spruch in einem andern Zuſammenhange (13, 24 fg.) ſo wiedergibt: die Juden werden ſich an jenem Tage darauf berufen, daß ſie vor Jeſu gegeſſen und getrunken, und er auf ihren Straßen gelehrt habe, deſſenungeachtet aber von ihm als Thäter (zwar nicht der Ungeſetzlichkeit, doch) der Ungerechtigkeit zurückgewieſen werden und in lautes Wehklagen ausbrechen, wenn ſie Leute von Abend und Morgen, von Mitternacht und Mittag kommen und mit Abraham, Iſaak und Jakob zu Tiſche ſitzen, ſich aber hinausgeworfen ſehen: ſo bemerken wir, wie geſchickt Lucas einen judenchriſtlich-antipauliniſchen Spruch in's pauliniſch-antijüdiſche umzukehren gewußt hat. [1])

Bei dieſem Verfahren konnte der Verfaſſer ſelbſt mit Stoffen aus einer Quelle fertig werden, die eine noch ſchroffere judaiſtiſche Richtung hatte als Matthäus. Daß ihm eine ſolche vorgelegen haben muß, geht ſchon aus demjenigen hervor, was über die Seligpreiſungen zu Anfang der Bergrede früher geſagt worden iſt. Die Armen und Hungrigen als ſolche ſchon ſelig zu preiſen und als Erben der künftigen Glückſeligkeit darzuſtellen, und umgekehrt die Reichen zu verdammen, war die Lehre der ſogenannten Ebioniten, d. h. der alten eſſeniſchen Judenchriſten, die (wie Lucas 4, 6) den Teufel als Herrn dieſer Welt Chriſtus als dem Herrn der künftigen ſo ſchroff gegenüberſtellten, daß ſie jede Betheiligung an den Gütern dieſer Teufelswelt als Selbſtausſchließung von den Gütern der andern, dagegen Mangel und Leiden in der erſtern als die ſicherſte Anweiſung auf die Seligkeit in der letztern betrachteten. Ganz dieſelbe Anſicht liegt auch dem Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus (Luc. 16, 19 fg.) zum Grunde; aber hier ſehen wir zugleich, wie der Evangeliſt durch den Zuſatz von V. 27 an dem ganz ebionitiſch angelegten Gleichniß zuletzt doch noch eine Wendung gegen die Juden und ihren Unglauben an die Auferſtehung Jeſu zu geben weiß. Der ausdrücklichere Gegenſatz, in welchem bei Lucas Jeſus zum Teufel geſtellt iſt, der nach der Verſuchung nur bis zu einer gewiſſen Zeit von ihm weicht (4, 13), ſpäter in den Judas fährt, auch die übrigen Jünger zu ſichten begehrt, und in der Stunde der Gefangennehmung Jeſu Gewalt hat (22, 3. 31. 53), den jedoch Jeſus ſchon früher wie einen Blitz vom Himmel fallen geſehen hat (10, 18 fg.), und beſonders den Dämonen gegenüber ſeine Macht über ihn beweist — dieſer ſchärfere Gegenſatz iſt

1) Mit Recht legt Hilgenfeld (Die Evangelien, S. 194) gerade auf dieſe Stelle für das Verſtändniß des Lucas-Evangeliums beſonderes Gewicht.

zwar gleichfalls judaistisch, könnte übrigens doch auch zu der eigenen Ueberzeugung des Evangelisten gehört haben, da er zur Steigerung der Vorstellung von Jesu in's Uebermenschliche und selbst Furchtbare nicht wenig beiträgt. Diese Seite an dem Eindruck der Wunder Jesu hebt aber Lucas wiederholt hervor (5, 8. 26. 7, 16. 8, 25. 37); wie denn überhaupt sein Wunderbegriff ein materiellerer (8, 45 fg.), die Wundergeschichten bei ihm greller und augenfälliger ausgemalt sind als bei Matthäus.

Sind die bisherigen Beobachtungen richtig, so muß Lucas im Verhältniß zu Matthäus der spätere Evangelist sein; daß er es aber ist, läßt sich auch unabhängig von dem Bisherigen beweisen. Wenn im Eingang der großen eschatologischen Rede bei Matthäus (24, 3) die Frage der Jünger an Jesum lautet: „wann wird dieß geschehen, und welches ist das Zeichen deiner Wiederkunft und des Endes der Welt?" so fragen sie nach zwei Punkten, der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem, von der Jesus so eben gesprochen hatte, und der Wiederkunft Christi zur Abschließung der gegenwärtigen Weltperiode, welche beide sie sich in unmittelbarem Zusammenhange denken. Statt dessen läßt Lucas (21, 7) sie tautologisch so fragen: „wann wird dieß sein, und was ist das Zeichen, wann dieß (nämlich die so eben von ihm vorhergesagte Zerstörung des Tempels) geschehen wird?" wobei also der Punkt von der Wiederkunft ganz fallen gelassen ist; offenbar weil der Verfasser durch den Erfolg belehrt war, daß die Zerstörung des Tempels und die Wiederkunft Christi sammt dem Weltende nicht so unmittelbar, wie noch der Verfasser des ersten Evangeliums geglaubt hatte, zusammenhingen. Damit stimmt auch die Art, wie beide Evangelisten in der folgenden Rede Jesu den Uebergang von der Schilderung des einen Ereignisses zu der des andern machen. Bei Matthäus heißt es (V. 29): alsbald nach der Bedrängniß jener (Zerstörungs-) Tage werde die Sonne sich verfinstern und sofort das Zeichen des Menschensohns am Himmel erscheinen; er hat sich also die Zwischenzeit zwischen beiden Ereignissen nur als eine kurze gedacht. Dagegen hat Lucas an derselben Stelle (V. 24 fg.) nicht nur das „alsbald" abgeworfen, sondern auch Jesu die Vorhersagung in den Mund gelegt, Jerusalem werde von den Heiden zertreten werden, bis die Zeiten der Heiden erfüllt seien; er hatte also seit der Zerstörung Jerusalems schon eine längere Zeit verfließen sehen, als der Verfasser des Matthäus-Evangeliums, er muß mithin das seinige um ein Ziemliches später (obwohl immer noch vor dem Judenaufstand unter Hadrian, 135, von dem sich sonst wohl eine Spur in seiner Darstellung finden würde) geschrieben haben.

Da das Evangelium hienach in eine Zeit gehört, in welcher schwerlich mehr ein Gefährte des Paulus lebte und Bücher verfassen konnte, so fragt sich, wie man dazu kam, es in der Person des Lucas einem solchen zuzuschreiben. Die Veranlassung dazu lag in der Apostelgeschichte; denn in diesem zweiten Theile seines Werkes tritt der Erzähler stellenweise als ein Be-

gleiter des Paulus auf (16, 10—17. 20, 5—15. 21, 1—18. 27, 1—28, 16). Da dieſe Begleiterſchaft bis Rom geht, in den angeblich aus der römiſchen Gefangenſchaft geſchriebenen Briefen des Paulus aber unter Andern auch Lucas als ſein treuer Gehülfe erſcheint (Kol. 4, 14. 2 Tim. 4, 11. Philem. 24), ſo hat man angenommen, daß eben Lucas jener Begleiter, und daß der Begleiter zugleich Verfaſſer der beiden Werke, des Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte, ſei. Allein wenn von dieſen beiden Annahmen die erſtere, ſelbſt abgeſehen von der mehr als zweifelhaften Aechtheit der Briefe Pauli aus der Gefangenſchaft, deßhalb willkürlich iſt, weil, wie angegeben, Lucas keineswegs der einzige iſt, der in denſelben in der Umgebung des Apoſtels erſcheint, ſo beruht die andere Annahme auf dem falſchen Schluſſe, daß der Erzähler, der in einigen Stellen der Apoſtelgeſchichte ſich und den Apoſtel Paulus durch „wir" zuſammenfaßt, zugleich der Verfaſſer des ganzen Werkes ſein müſſe. Nicht einmal für den zweiten Theil, die Apoſtelgeſchichte, folgt dieß; im Gegentheil müßte, wenn der in jenen Stellen Redende zugleich der Verfaſſer des Ganzen wäre, er uns nothwendig auch Auskunft darüber geben, wo er jedesmal her- und wo er wieder hinkommt: das ſeltſame Hervorſpringen und Wiederverſchwinden des „wir" erklärt ſich vielmehr nur unter der Vorausſetzung, daß der ſpätere Verfaſſer Stellen aus der Denkſchrift eines Begleiters Pauli, deſſen Namen wir aber nicht erfahren, auf eine freilich nicht ſehr kunſtmäßige Weiſe in ſeine Erzählung verarbeitet hat. Was den Ort der Abfaſſung betrifft, ſo kann der in Rom ausmündende Schluß der Apoſtelgeſchichte, wie die Tendenz, die Gegenſätze der judenchriſtlichen und der pauliniſchen Richtung in der Einheit der Kirche auszugleichen, ebenſo nach jener Welthauptſtadt zu weiſen ſcheinen, als die ausführliche Schilderung der kleinaſiatiſchen Miſſionsthätigkeit des Paulus und ein gewiſſer helleniſtiſcher Geiſt nach Kleinaſien; auf eine Oertlichkeit außerhalb Paläſtina und einen dem engherzigen Judenchriſtenthum entwachſenen Kreis finden wir uns jedenfalls hingewieſen.

21.

Das Marcus-Evangelium.

Eine der ſchwierigſten Fragen der neuteſtamentlichen Kritik iſt die nach der Stellung des Marcus-Evangeliums; weßwegen es denn auch keine gibt, die ihm nicht auch neuerlich wieder wäre angewieſen worden.[1]) Von der

1) Ueber dieſes Evangelium im Beſondern vgl. Hilgenfeld, Das Marcus-Evangelium, 1850; Baur, Das Marcus-Evangelium, 1850; Hilgenfeld, Neue Unterſuchung über das Marcus-Evangelium, Theol. Jahrbücher, 1852, S. 108 fg., 259 fg.; Baur, Rückblick auf die neueſten Unterſuchungen über das Marcus-Evangelium, Theol. Jahrbücher, 1853, S. 54 fg.

Ansicht, die es als das Urevangelium faßt, glauben wir hiebei absehen zu dürfen, da sie durch das Zugeständniß ihrer Verfechter, daß wir dieses Urevangelium in unserem jetzigen Marcus nicht mehr in seiner Urgestalt, sondern vielfach interpolirt, wohl auch überdieß verkürzt besitzen, sich selbst aufhebt, und wir, „den Schmelz der frischen Blume" in diesem Evangelium zu erkennen, demselben Geisterprüfer überlassen müssen, der in dem ehrwürdigen F. Chr. Baur den C. F. Bahrdt des neunzehnten Jahrhunderts, in dem scharfen Logiker Reimarus einen verworrenen Kopf erkannt hat. Näher scheint uns Schwegler [1]) zum Ziel zu treffen, wenn er den Text des Marcus in Vergleichung mit dem des Matthäus einen flachen, charakterlos abgeschliffenen nennt, und Köstlin [2]), wenn er sagt, das zweite Evangelium gehöre einem späteren Stadium der evangelischen Geschichtschreibung an, und verhalte sich insbesondere zum ersten, wie in allen Literaturen die ihrer Grundlage nach prosaischen, eben darum aber im Einzelnen nach schlagendem Ausdruck und blumiger Schilderung haschenden Erzeugnisse späterer Perioden zu den klassischen Producten der älteren Zeit sich verhalten.

Schon Schleiermacher [3]) hat darauf aufmerksam gemacht, wie dieser Evangelist ein Bestreben nach Lebhaftigkeit und sinnlicher Anschaulichkeit in der Erzählung an den Tag lege, das etwas sehr Gesuchtes habe. Damit hänge eine gewisse Uebertreibung in der Darstellung zusammen, die hie und da an's Unnatürliche gränze, ein Hereinbringen von Gemüthsbewegungen, die keinen Anlaß haben, ein Veranstalten von Zusammenläufen des Volks, man wisse nicht, woher es komme; ferner eine Sucht, die Sachen mysteriös darzustellen, wohin Schleiermacher außer dem Besondersnehmen der Kranken auch die Manipulationen und die Anwendung sinnlicher Mittel bei den Wunderheilungen Jesu rechnet, die man nur mit Unrecht zu Gunsten der natürlichen Erklärung auslegen könne. Diese Bemühung um Anschaulichkeit, aber mit unzureichenden Mitteln, dieses Streben nach Vergrößerung und künstlicher Schönheit, betrachtete Schleiermacher als ein Zeichen, daß das Marcus-Evangelium mehr überarbeitet sei, als die beiden andern synoptischen Evangelien, ja er schrieb ihm mit Rücksicht darauf, wenn auch nur formell, eine Annäherung an den apokryphischen Charakter zu.

Jeder unbefangene Leser des Marcus wird diese Beobachtungen bestätigen müssen und mit eigenen noch vermehren können. Die Reflexion des späteren Schriftstellers zeigt sich auch in dem Bestreben, das von seinen Vorgängern einfach Hingestellte zu motiviren; wobei Marcus noch dazu öfters fehlgreift, wie bei der Begründung der Unfruchtbarkeit des Feigen-

---

1) Die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten, in Zeller's Theol. Jahrbüchern, 1843, S. 217.

2) Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien, S. 328.

3) Einleitung in das Neue Testament, S. 313.

baums (11, 13), oder der irren Rede des Petrus bei der Verklärung (9, 6). Auch das iſt ſpätere Grübelei, daß er bisweilen die Wunder, wie das Verdorren des Feigenbaums, die Heilung des Blinden bei Bethſaida (8, 24 fg.), dadurch anſchaulicher zu machen ſucht, daß er ſie als etwas Succeſſives darſtellt; da doch das Wunder als Erweis der durch das bloße Wort ſchaffenden Gotteskraft nur als etwas Plötzliches zu denken iſt, und von der urſprünglichen Wundererzählung auch immer ſo dargeſtellt wird. Wie nüchtern und kümmerlich ferner ſucht Marcus ſo manches kühne Wort der älteren Evangelien einzuſchränken. Verbot Jeſus bei Matthäus ſeinen Jüngern, auf ihrer Miſſionsreiſe Ranzen, Stab und Schuhe mitzunehmen, ſo ſchien dem Marcus der Stab unerläßlich, und ſtatt der Schuhe geſtattet er wenigſtens Sandalen (6, 8 fg.). Läßt Matthäus die Jünger einmal bei der Ueberfahrt über den See vergeſſen, Brod mitzunehmen, ſo iſt ihm das der Unbedachtſamkeit zuviel und er läßt ſie wenigſtens Ein Brod, aber mehr nicht, im Schiffe haben (8, 14). Umgekehrt war ihm der dreimaligen Verläugnung Petri gegenüber das einmalige Krähen des Hahns zu wenig und er künſtelt ein zweimaliges heraus (14, 72).

So ſehr ſich hiedurch Marcus im Allgemeinen als einen ſpäteren Schriftſteller zu erkennen gibt, ſo iſt doch der Beweis, daß er den Matthäus als früheren vorausſetzt, bei weitem leichter zu führen, als daß er auch den Lucas ſchon vor ſich hatte. Wenn Matthäus den Anſtoß der Phariſäer an dem Unterlaſſen der Händewaſchung von Seiten der Jünger Jeſu ohne weiteres Vorwort berichtet (15, 1 fg.), Marcus hingegen (7, 1 fg.) ein Langes und Breites über die Sitten der Juden in dieſer Hinſicht vorauszuſchicken nöthig findet, ſo wird jeder ſagen: das Letztere, beſonders in der trocken antiquariſchen Art, wie es geſchieht, weist auf eine ſpätere Zeit. Oder wollte einer ausweichend meinen, es weiſe nur auf einen von Paläſtina entfernten Abfaſſungs- oder Beſtimmungsort des Evangeliums, ſo nehme man Stellen, wie Marc. 9, 1, vergl. mit Matth. 16, 28. Warum läßt hier Marcus (und faſt ebenſo auch Lucas 9, 27) nicht wie Matthäus Jeſum ſagen, es ſeien etliche unter den hier Stehenden, die den Tod nicht ſchmecken werden, bis ſie den Sohn des Menſchen in ſeinem Reiche kommen ſehen; ſondern nur: bis ſie das Reich Gottes mit Macht gekommen ſehen? Offenbar weil inzwiſchen die Generation der Zeitgenoſſen Jeſu ausgeſtorben, und er perſönlich nicht, wohl aber ſein Reich in der Ausbreitung und Befeſtigung der chriſtlichen Kirche gekommen war. Und warum läßt Marcus, und er allein, Jeſum ſeine Mahnung an die Jünger, wachſam zu ſein, da ſie nicht wiſſen können, in welchem Zeitpunkt er kommen werde, mit den Worten beſchließen: „Was ich aber euch ſage, das ſage ich Allen: wachet!“ (13, 37), als um jene Ermahnung, die, nur auf die Jünger bezogen, eitel zu ſein ſchien, weil ihrer keiner die Wiederkunft Chriſti erlebt hatte, dadurch in Kraft zu erhalten, daß ſie auf alle damals und ſpäter lebenden Chriſten

erweitert wurde? Endlich, wenn wir in der großen eſchatologiſchen Rede bei Matthäus (24, 20) leſen: „Betet aber, daß eure Flucht (aus dem belagerten Jeruſalem) nicht geſchehe im Winter oder am Sabbat"; bei Marcus dagegen (13, 18) die letzteren Worte weggelaſſen finden, ſo ſehen wir ja augenſcheinlich, wie in der Zwiſchenzeit zwiſchen der Abfaſſung des erſten und des zweiten Evangeliums der Sabbat in der chriſtlichen Gemeinde an Bedeutung verloren hatte.

Das Verhältniß zu Lucas betreffend, könnte ſich der Umſtand, daß dem Marcus faſt alle die Stücke fehlen, die jenem im Unterſchiede von Matthäus eigen ſind, leichter zu erklären ſcheinen, wenn man annimmt, Marcus ſeinerſeits habe nur den Matthäus vor ſich gehabt und von den reichen Zugaben, die erſt ſpäter Lucas brachte, nichts gewußt; da ſich kein Grund will denken laſſen, warum er ſie, wenn ſie ihm vorlagen, verſchmäht haben ſollte. Allein einerſeits findet ſich Einzelnes von demjenigen, das nur Lucas, nicht aber Matthäus hat, doch bei Marcus auch, und andererſeits hat er auch von dem, was ihm bei Matthäus vorlag, Manches weggelaſſen; hat er hiezu ſeine Gründe gehabt, ſo kann man ſich auch ſolche denken, warum er noch weit Mehreres bei Lucas unberührt ließ.

Sehen wir uns nach beſtimmteren Beweiſen um, ſo iſt die entſcheidende Frage die, ob ſich Stellen finden, wo ſich das Verhältniß zwiſchen Marcus und Lucas nur aus der Vorausſetzung, daß erſterer den letzteren benützt habe, erklären läßt, während es bei der umgekehrten Annahme unerklärlich bliebe. So werden von der Art, wie Marcus die Verſuchungsgeſchichte erzählt (1, 13), wohl die Meiſten zugeben, daß ein ſo verworrener und für ſich unverſtändlicher Bericht ſich nur erklären läßt aus dem Hinblick des Verfaſſers auf einen ausführlicheren, den er eilfertig in's Kurze brachte, indem er noch den abenteuerlichen Zug von den Thieren hinzufügte. Dieß nur als Beiſpiel, wie überhaupt zum Behufe des zu führenden Beweiſes zwei Berichte ſich verhalten müſſen; denn hier iſt der von Marcus benützte, wie die Engelaufwartung am Schluſſe verräth, offenbar der des Matthäus. Aber ein ganz entſprechendes Verhältniß zwiſchen Marcus und Lucas findet ſich in der Auferſtehungsgeſchichte. Wenn hier Marcus (16, 12) ſagt: „Nach dieſem aber erſchien er zweien von ihnen unterwegs in anderer Geſtalt, da ſie über Feld gingen", ſo wird Niemand die Geſchichte von den Emmauntiſchen Jüngern bei Lucas (24, 13 fg.), aber auch ſchwerlich Jemand das verkennen, daß dieſe ſo kurz und nichtsſagend urſprünglich nicht berichtet werden konnte, ſondern nur im Rückblick auf die bedeutſame Ausführung bei Lucas. Aehnlich verhält es ſich mit der Schlußverheißung Jeſu (16, 17), wo Erzählungen der Apoſtelgeſchichte, insbeſondere Kap. 2, 28, 3 fg., vorausgeſetzt ſcheinen; doch weil dieſe Beiſpiele aus einem Abſchnitt des Marcus-Evangeliums genommen ſind, deſſen Aechtheit beanſtandet iſt, ſo reichen ſie für ſich zum Beweiſe nicht aus.

Nun gibt es aber verſchiedene Fälle, wo in dem Ausdruck des Marcus ſich theils eine Rückſicht auf Lucas allein, theils auf Matthäus und Lucas zugleich zu verrathen ſcheint. Wenn Marcus ſeinen Apoſtelkatalog (3, 14 fg.) ſo anfängt: „Und er beſtellte zwölfe, daß ſie mit ihm ſeien, und daß er ſie ausſendete, zu predigen und die Krankheiten zu heilen und die böſen Geiſter auszutreiben, und er legte dem Simon den Namen Petrus bei, und Jakobus, den Sohn des Zebedäus, und Johannes, den Bruder des Jakobus", ſo erklären ſich dieſe Accuſative doch nicht ſowohl aus den entfernten Zeitwörtern: er beſtellte und ſandte aus, als aus der Rückſicht auf eine Quelle, die von Anfang an alle Apoſtelnamen im Accuſativ aufführte, und dieß iſt der Katalog bei Lucas (6, 14 fg.). In anderen Fällen erſcheint der Ausdruck des Marcus aus den Worten der beiden andern Synoptiker zuſammengeſetzt. So läßt Matthäus (3, 11) den Täufer ſprechen: „Der nach mir kommt, iſt ſtärker als ich, dem ich nicht werth bin, die Schuhe zu tragen." Bei Lucas (3, 16) ſagt er: „Es kommt ein Stärkerer als ich (aber nicht: nach mir), dem ich nicht werth bin, den Schuhriemen aufzulöſen." Leſen wir nun bei Marcus (1, 7): „Es kommt ein Stärkerer als ich nach mir, dem ich nicht werth bin, mich bückend, den Schuhriemen aufzulöſen", ſo ſehen wir, er hat aus Lucas die Satzform: es kommt ein Stärkerer, aus Matthäus das: nach mir, das Schuhriemenauflöſen ſtatt des Schuhetragens wieder von Lucas genommen, das Bücken aber als zierliche Veranſchaulichung aus ſeinem Eigenen hinzugefügt. So erklärt ein andermal bei Matthäus (14, 1 fg.) Herodes Jeſum für den wiedererweckten Täufer, und leitet daher die in ihm wirkenden Wunderkräfte ab, von einer Meinung des Volks aber iſt nicht die Rede. Bei Lucas (9, 7 fg.) umgekehrt iſt es das Volk, das unter andern auch dieſe Meinung hat; Herodes aber ſagt hier nur, den Johannes habe er enthauptet, wer denn nun dieſer ſei, von dem er dergleichen höre? äußert alſo keine beſtimmte Meinung über ihn. Nun aber Marcus (6, 14 fg.) läßt zuerſt den Herodes ganz wie Matthäus für ſich ſagen, das ſei der wiedererweckte Täufer, und darum wirken dieſe Kräfte in ihm; dann werden, ganz wie bei Lucas, die verſchiedenen Urtheile des Volks angeführt, und Herodes erinnert ſich der Enthauptung des Täufers, aber nicht, um, wie bei Lucas, eine Frage, ſondern die beſtimmte Aeußerung, daß es der wiedererweckte Täufer ſei, daran zu hängen, die er ja aber bei Marcus (wie bei Matthäus) ſchon Anfangs gethan hatte, die ſich alſo in ſeiner Darſtellung ganz müßig wiederholt. Hier würde Marcus nicht ſo angefangen haben, wenn er nicht den Matthäus, nicht ſo fortgefahren ſein, wenn er nicht den Lucas, und nicht ſo geſchloſſen haben, wenn er nicht abermals den Matthäus vor ſich gehabt hätte. Ein ähnliches Zuſammenleſen des Ausdrucks wird man bei dem Abendwerden (1, 34), bei der Heilung des Ausſätzigen (1, 42) und ſonſt noch öfters finden; wogegen freilich in der

Einleitung der Verſuchungsgeſchichte bei Lucas (4, 1 fg.) die Verbindung einer vierzigtägigen Dauer der Verſuchung mit den drei einzelnen, nachher eintretenden Verſuchungsacten umgekehrt als Beweis einer doppelten Abhängigkeit des dritten Evangeliſten von dem erſten und zweiten angeführt wird, den indeß die Ungewißheit der Lesart und der Conſtruction unſicher macht.

Dazu kommt endlich eine Reihe kleiner Zuſätze, die lediglich den Zweck haben, der Darſtellung eine friſchere Farbe zu geben, wie „mich bückend", 1, 7; „ſich rings umſchauend", 3, 34. 10, 23; „ſich mit Zorn umſchauend", 3, 5; „ihn liebevoll anblickend", 10, 21; „aufſeufzend", 7, 12. 34; „mitleidsvoll", 1, 41; „ſie umarmend", 9, 36. 10, 16 u. dgl.; Zuſätze, die bei den beiden andern Synoptikern fehlen. Fragt man nun, was wahrſcheinlicher iſt, daß nicht allein Matthäus, ſondern ganz ebenſo auch Lucas, ſoweit er die entſprechenden Erzählungen hat, dieſe Züge bei Marcus vorgefunden, aber abgelehnt, oder daß Marcus dieſelben gleichſam als Schönpfläſterchen ſeiner Darſtellung aufgeklebt habe? ſo wird, wer ſonſt unbefangen iſt, ſich wohl immer für das Letztere entſcheiden.

Fragen wir, wenn ſomit Marcus, wie uns immer noch das Wahrſcheinlichſte iſt, ſein Evangelium aus den beiden andern zuſammengearbeitet hat, was er für einen Zweck bei ſolcher Arbeit gehabt haben möge? ſo zeigt für's Erſte der Augenſchein, daß es ihm um Abkürzung, um eine Schrift von geringerem Umfang als die beiden andern Evangelien zu thun war. Dazu kam noch ein Weiteres. Die Abweichungen des Matthäus und Lucas, ſagt Gfrörer [1]) nicht uneben, waren, beſonders bei dem kirchlichen Gebrauche beider Evangelien, höchſt unbequem, daher der Gedanke eines Chriſten, was ihm in beiden das Weſentliche ſchien, in einer dritten aus beiden geſchöpften Arbeit kurz zuſammenzuſtellen. Bedenken wir nun aber, in welchen Kreiſen der Kirche Matthäus, und in welchen Lucas vorzugsweiſe geleſen werden mochte, ſo beſtimmt ſich jener Zweck des Marcus näher dahin, ein Evangelium zu liefern, das beiden Theilen, Juden- wie Heidenchriſten, genug thun könnte. Scheint hiedurch die Tendenz des zweiten Evangeliums mit der des dritten zuſammenzufallen, ſo ſtellt ſich doch bei näherer Betrachtung der Unterſchied heraus, daß, was Lucas mehr durch Hinzufügen und Gegenüberſtellen, Marcus mehr durch Ausweichen und Weglaſſen zu erreichen ſucht; wonach man auch ſchon ihre beiderſeitigen Zwecke ſo unterſcheiden könnte, daß Lucas ſich vorgeſetzt habe, pauliniſchen Ideen einen Zugang zu öffnen, ohne das Judenchriſtenthum zu beleidigen, Marcus dagegen mehr nur negativ, das Evangelium ſo vorzutragen, daß keiner von beiden Parteien zu nahe gethan würde. Daher vermeidet er alles Extreme, was einer oder der andern Partei zum Anſtoß oder auch zum Schlagwort dienen konnte; geht

1) Die heilige Sage, II, 124.

allen den Streitfragen, die bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts die Kirche bewegten, aus dem Wege. Schon daß er die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu wegließ, hat ohne Zweifel diesen Grund. Da war das Geschlechtsregister, woran sich die Judenchristen vom alten Schlage so besonders erbauten, aber gewisse Parteien unter denselben, wie wir aus den clementinischen Homilien sehen, aus Widerwillen gegen den Kriegs- und Weibermann David auch ärgerten, während die Heidenchristen kein Interesse dafür hatten; da war die Geschichte von der übernatürlichen Erzeugung Jesu, die den Heidenchristen nach dem Sinne sein mochte, aber von einem Theil der Judenchristen, wie auch von den alten Gnostikern Cerinth und Karpokrates, bestritten wurde; da war die Erzählung von den morgenländischen Sterndeutern und der Flucht des Messiaskindes in das Götzen- und Zauberland Aegypten, woran gleichfalls Anstoß genommen werden konnte. Und wenn auf der andern Seite Marcion weiter ging und aus seinem Evangelium auch noch den Abschnitt vom Täufer Johannes, der Taufe und Versuchung Jesu strich, so ist es, als hätte unser Evangelist in die richtige Mitte treten wollen, indem er nach der Kindheitsgeschichte, aber vor dem Abschnitt vom Täufer seinen Gränzpfahl einschlug mit den Worten (1, 1): (Hier ist der rechte) „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohne Gottes."

Und von hier an ist es nun wie in einem Rechnungsansatze, wo auf beiden Seiten die gleichen Größen gestrichen werden, daß allemal einem ausgelassenen judaistischen Zuge gegenüber auch ein universalistischer preisgegeben wird. So hat Marcus auf der einen Seite die Versicherung Jesu von der unverbrüchlichen Fortdauer des Gesetzes, sein Verbot an die Jünger, sich zu Heiden und Samaritern zu wenden, die Verheißung, daß sie einst auf zwölf Stühlen über die zwölf Stämme Israel's zu Gericht sitzen sollen, die Seligpreisung und Erhebung des Petrus, den Gefühlen der Heidenchristen zum Opfer gebracht; aber ebenso zur Schonung der Christen aus den Juden in der Rede des Täufers (1, 7 fg.) das harte Wort, daß Gott aus Steinen dem Abraham Kinder hervorrufen könne, bei dem Gleichniß von den Weingärtnern (13, 9), die ausdrückliche Anwendung auf die Juden, von denen das Reich Gottes werde genommen werden, dann, um ihrer gleichfalls mit Ausschließung der Juden und Berufung der Heiden drohenden Schlußwendung willen (Matth. 8, 12), die ganze Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum, ohnehin aber den erweiterten Reisebericht bei Lucas mit seinen paulinisirenden Stücken, wie dem Gleichniß vom verlorenen Sohne, den Erzählungen vom barmherzigen und vom dankbaren Samariter, bei Seite gelassen. Dazwischen sehen wir ihn wohl einmal, wie dieß bei so verwandter Absicht natürlich ist, mit Lucas die Rolle tauschen. Während dieser, der sonst durch Umbiegen oder Umstellen zu helfen weiß, die Geschichte vom kananäischen Weibe um der Erklärung Jesu willen, nur für das Haus Israel gesandt zu sein, sowie wegen der Vergleichung der Heiden mit Hunden, lieber

ganz wegläßt, ſucht dießmal Marcus die Erzählung dadurch zu erhalten, daß er jene Erklärung Jeſu ſtreicht, vor der Stelle mit den Hunden aber die mildernden Worte einſchiebt, man ſolle nur wenigſtens vorher, ehe man ihnen gebe, die Kinder ſich ſättigen, d. h. die Juden zu dem meſſianiſchen Heile berufen werden laſſen; ehe hiefür alles Mögliche geſchehen, ſei es unrecht, den Hunden zu geben, d. h. Heiden in das Meſſiasreich zuzulaſſen. Dieſem Vortrittsrechte der Juden, konnte nämlich der Evangeliſt denken, ſei nun lange genug Rechnung getragen worden, und daher von jetzt an die Aufnahme der Heiden nicht mehr füglich zu beanſtanden.

Mit dem Verkürzungszweck und der Tendenz, allem Streitigen auszuweichen, hängt zwar einerſeits auch das zuſammen, daß Marcus alle längeren Reden entweder wegläßt, wie die Bergrede, oder, wie die Inſtructionsrede, die Reden gegen die Phariſäer und von den letzten Dingen, ſehr ins Kurze zieht; da in dieſen Reden, wie namentlich in der Bergrede, zum Theil eben jene Principienfragen zur Sprache kommen, an welche der Streit der Parteien ſich knüpfte. Noch weit mehr jedoch iſt hierin das Zeichen einer ſpäteren Zeit zu erkennen, der in Bezug auf Jeſum bereits die Geſchichte, begreiflich vorzugsweiſe als Wundergeſchichte, wichtiger geworden war als die Lehre. Daß Anfangs, nachdem man überhaupt begonnen hatte, auf das Einzelne des Lebens und Wirkens Jeſu zu reflectiren, ſeine gehaltvollen Reden als die Hauptſache galten, ſehen wir ſchon aus der Art, wie, unſerer früheren Ausführung zufolge, Papias den Ausdruck: Herrnſprüche, geradehin zur Bezeichnung einer Evangelienſchrift gebrauchte. So fällt bei Matthäus der Schwerpunkt ſeiner Darſtellung in das Redeelement; auch bei Lucas, mag er immerhin durch ſeine Zertheilung der größeren Redemaſſen ein gewiſſes Gleichgewicht zwiſchen Reden und Thatſachen erſtreben, iſt doch das Verhältniß im Ganzen noch unverändert; erſt Marcus zeigt durch die Art, wie er die längeren Reden verkürzt, aber die Erzählungen, beſonders die Wundergeſchichten, durch Ausmalung verlängert, daß ihm an den letzteren mehr als an den erſteren gelegen iſt. Daß in dem ſpäteſten unſerer Evangelien, dem johanneiſchen, das Uebergewicht von Neuem auf die Seite des Redeelements fällt, hat in dem Eintritt eines neuen dogmatiſchen Standpunktes ſeinen Grund, der in zuſammenhängenden Lehrreden auseinandergeſetzt ſein wollte. Dagegen reichten für den Zweck des Marcus kürzere Sprüche, in Verbindung mit dem Auftreten Jeſu als Wunderthäter, aus. Während er daher den Eindruck, den Jeſus als ſolcher ſowohl auf das Volk als auf die Jünger macht, mindeſtens ebenſo grell hervorhebt, wie Lucas, ſteigert er die Wundererzählungen ſelbſt theils noch mehr als dieſer, indem er namentlich auch die wunderwirkenden Worte Jeſu, wie Zauberformeln, in der aramäiſchen Urſprache wiederzugeben liebt (5, 41. 7, 34)[1]), theils be-

1) Daß Renan hierin umgekehrt ein Zeichen von Urſprünglichkeit ſieht, erſcheint

richtet er von zwei Wunderheilungen, die ſich bei den Andern nicht finden, und beide das gemein haben, daß Jeſus den Kranken abſeits vom Volke nimmt und Speichel anwendet (7, 31 fg. 8, 22 fg.).

Fragt man nach den Quellen dieſer und einiger andern eigenthümlichen Züge bei Marcus, ſo könnten die beiden Heilungsgeſchichten von ihm aus Matthäus (9, 32. 12, 22) herausgeſponnen und nach ſeinen eigenen Wunderbegriffen ausgemalt ſein. Sonſt hat er noch allerlei Namen von Orten und Perſonen eigen, wie den ſchon öfter erwähnten Beinamen für die beiden Söhne des Zebedäus, den Vaternamen des Zöllners Levi, von dem Blinden zu Jericho gar Namen und Vatersnamen mit einander, von dem Kreuzträger Simon von Cyrene die Namen ſeiner beiden Söhne; endlich bei der Gefangennehmung Jeſu die Notiz von dem nackt fliehenden Jüngling. Ob er dieſe Züge einer oder mehreren ſchriftlichen Quellen, ob mündlicher Ueberlieferung oder nur ſeiner eigenen Combination und Phantaſie verdanke, darüber läßt ſich nichts Sicheres aufſtellen, auch kann das einemal dieſes, das anderemal jenes der Fall geweſen ſein.

Ganz überſehen dürfen wir doch das Verhältniß nicht, in welchem das Marcus-Evangelium zum johanneiſchen erſcheint. Der Natur der Sache nach haben zwar auch die beiden andern Synoptiker mit dieſem Evangelium gewiſſe Berührungspunkte, theils in Erzählungen, theils in einzelnen Ausſprüchen Jeſu; gerade zwiſchen Marcus und Johannes aber iſt an etlichen Stellen das Zuſammentreffen ein ſo genaues, daß man darin einen Beweis für die Abhängigkeit des Einen von dem Andern, apologetiſcherſeits begreiflich des Marcus von Johannes, geſehen hat. Nimmt man alle die Stellen, die hier in Betracht kommen können, zuſammen, ſo wird allerdings in hohem Grade wahrſcheinlich, daß der Eine den Andern vor Augen gehabt hat; aber welcher welchen, das wird ſich doch immer nur aus der allgemeinen Vorſtellung heraus entſcheiden laſſen, die ein Jeder von dem Urſprung und dem Verhältniß der beiden Evangelien ſich gebildet hat. In der Erzählung vom Gichtbrüchigen bei Marcus (2, 9. 12) und von dem Kranken am Teiche Bethesda bei Johannes (5, 9) finden wir, unter lauter verſchiedenen Umſtänden, die Anrede Jeſu: „Stehe auf, nimm deine Lagerſtatt und wandle!“ gerade nur in dieſen beiden Evangelien, bis auf das nicht eben gewöhnliche Wort, mit welchem das Lager bezeichnet iſt, übereinſtimmend; aber welcher von beiden Berichten hier, wenn man nicht die denkwürdige Rede in der Ueberlieferung aufbewahrt ſich vorſtellen will, der frühere ſein ſoll, läßt ſich den Worten an ſich nicht wohl anſehen. In der Speiſungsgeſchichte haben Marcus (6, 37) und Johannes (6, 7), und nur ſie, die 200 Denare, und ebenſo in der bethaniſchen Salbungsgeſchichte nur ſie die 300 Denare ge-

---

uns als ein großer Mißgriff. Richtiger auch hierin Eichthal, Les évangiles, I, 67, Note.

meinſam, welche dort um genügende Nahrungsmittel hätten ausgegeben werden müſſen, hier für die Salbe hätten erlöſt werden können; wozu in der letzteren Geſchichte das Zuſammentreffen derſelben beiden Evangeliſten in einer eigenthümlichen Conſtruction und in einem Worte kommt, das ſo ſeltſam iſt, daß ein Streit der Erklärer möglich war, ob es „ächt" oder „trinkbar" bedeute (Marcus 14, 3. 5. Johannes 12, 3. 5).[1]) Wenn man hier in Bezug auf das erſtere Zuſammentreffen auf die Steigerung hingewieſen hat, welche darin liege, daß die bei Marcus zur Anſchaffung genügender Nahrungsmittel ausreichend befundenen 200 Denare bei Johannes für unzureichend erklärt werden, Jedem auch nur ein klein wenig Brod zu verſchaffen, und in dieſer Steigerung ein Zeichen gefunden hat, daß der johanneiſche Bericht der ſpätere ſei, ſo hebt ſich dieß durch den Umſtand wieder auf, daß bei der andern Geſchichte gerade umgekehrt Marcus mit den 300 Denaren, wozu Johannes die Salbe anſchlägt, nicht zufrieden, ſie noch höher verkäuflich achtet. Während etliche weitere Berührungen in der Leidensgeſchichte von minderer Erheblichkeit ſind, treffen in der Auferſtehungsgeſchichte Marcus und Johannes in dem Zuge zuſammen, daß Jeſus zuerſt, nicht wie bei Matthäus der Maria Magdalena und der andern Maria, ſondern der erſteren allein erſcheint (Marc. 16, 9. Joh. 20, 11 fg.). Und wenn wir nun hier mit gleichem Gewichte wägen wollen, wie oben bei der Geſchichte von den über Feld gehenden Jüngern, ſo ſcheint die kurze Notiz bei Marcus nur als Zuſammenfaſſung der ausführlichen johanneiſchen Erzählung gefaßt werden zu können. Nun iſt zwar hier immer noch der Unterſchied, daß von einer ſo namhaften Perſon wie Magdalena eine Geſchichte, auch noch ſo kurz erzählt, immer ſchon etwas bedeutete, wogegen, was zwei namenloſen Jüngern (das ſind ſie bei Marcus) begegnet war, nur durch die näheren Umſtände Gewicht bekam, von denen Marcus zwar eine Andeutung gibt, die jedoch für ſich ohne Hinblick auf die ausführlichere Erzählung nicht zu verſtehen iſt. Doch dieſe beiden Fälle gehören dem Schluſſe des Marcus-Evangeliums an, den ſein Fehlen in verſchiedenen alten Handſchriften kritiſch verdächtig macht.

Wie man dazu gekommen, unſerem Evangelium gerade den Namen des Marcus vorzuſetzen, der in der Apoſtelgeſchichte (12, 12) als Sohn einer dem Petrus befreundeten, zu der erſten Chriſtengemeinde in Jeruſalem gehörigen Mutter, ſpäter eine Zeitlang als Begleiter des Paulus und Barnabas (12, 25. 15, 37 fg.), hierauf im erſten Briefe des Petrus (5, 14) in der Umgebung dieſes Apoſtels, wahrſcheinlich in Rom, erſcheint, und von der kirchlichen Ueberlieferung als deſſen Dolmetſcher bezeichnet wird, läßt ſich nach dem Bisherigen leicht erklären. War Paulus unter den Evangeliſten

1) Marcus: Ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς. Johannes: Λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου.

durch ſeinen Lucas vertreten, ſo durfte dem Petrus eine gleiche Vertretung nicht fehlen, und daß man hiezu gerade den Marcus wählte, iſt vielleicht mit Rückſicht auf den neutralen Charakter des Evangeliums geſchehen, zu deſſen Verfaſſer ein Mann, der nach einander dem Paulus und Petrus nahe geſtanden hatte, ganz beſonders zu paſſen ſchien. Wie aber die Verſöhnung der Parteien, die friedliche Zuſammenſtellung beider großen Apoſtelnamen nur ſo zu Stande kam, daß Petrus dem Paulus vorangeſtellt wurde, ſo mußte auch im Kanon der Pauliner dem Petriner den Vorrang laſſen, und das Marcus-Evangelium wurde dem des Lucas als das zweite dem dritten vorangeſtellt. Die Vorausſetzung, daß in der Stadt, in der ſich die Ausſöhnung der ſtreitenden Parteien, die Zuſammenſtellung der beiden Apoſtelnamen zur Begründung der Einen katholiſchen Kirche vollzog, oder doch im römiſchen Abendlande, auch das Marcus-Evangelium zuerſt an's Licht getreten ſei, wird noch durch die Latinismen beſtätigt, die ſich in ſeinem Griechiſch ſo zahlreich wie in keiner andern Schrift des Neuen Teſtaments finden.

22.

Vergleichende Würdigung der vier Evangelien.

Fragen wir zum Schluſſe dieſer einleitenden Unterſuchungen über unſere vier Evangelien, welchen Beitrag jedes derſelben zur geſchichtlichen Kenntniß Jeſu, ſeiner Perſönlichkeit, ſeiner Plane und Schickſale gebe, ſo fällt, allem Bisherigen nach, das Uebergewicht auf die Seite des Matthäus-Evangeliums. Wir haben allen Grund, anzunehmen, daß es unter den Evangelien dasjenige iſt, welches uns das in der älteſten Gemeinde lebende Chriſtusbild in ſeiner früheſten Geſtalt vor Augen bringt.

Nicht als ob es die älteſte der neuteſtamentlichen Schriften wäre; unzweifelhaft älter ſind jedenfalls die ächten pauliniſchen Briefe. Aber Paulus hatte Jeſum ſchwerlich auch nur von Angeſicht gekannt, und wenn wir leſen, wie er ſich ordentlich etwas darauf zu Gute thut, daß er nach ſeiner wundervollen Berufung ſich im mindeſten nicht beeilt, ſondern drei ganze Jahre habe verſtreichen laſſen, ehe er die Bekanntſchaft der älteren Apoſtel ſuchte (Gal. 1, 17 fg.), von denen allein er doch genauere Nachrichten über das Leben Jeſu erwarten konnte, ſo ſehen wir, wie wenig ihm hieran gelegen, wie ihm, dem in ihm aufgegangenen Chriſtus gegenüber, der Chriſtus der älteren Apoſtel, d. h. aber doch ſeiner Chriſtusidee gegenüber der hiſtoriſche Chriſtus, nur von untergeordneter Bedeutung war. Es ſind nur die allgemein bekannten Thatſachen ſeines Kreuzestodes und ſeiner Auferſtehung, und außerdem der Einſetzung des Abendmahls, die wir in den Briefen des Paulus als ſolche ihm durch Ueberlieferung zugekommene Stücke aus dem Leben Jeſu aufgeführt finden (1 Kor. 11, 32 fg. 15, 3 fg.). Auch

die Offenbarung Johannis ist älter als das Matthäus-Evangelium, aber aus ihr sehen wir vollends, wie die Blicke der ältesten Christengemeinde eine der Rückschau auf den irdischen Wandel Jesu ganz entgegengesetzte Richtung hatten. Je weniger er während seines gewaltsam abgebrochenen Erdenlebens den nationalen Erwartungen, deren selbst seine fähigsten Jünger sich nicht ganz entschlagen konnten, entsprochen hatte, um so ungeduldiger schlugen alle Herzen seiner nahegeglaubten Wiederkunft entgegen, die sich zu der Niedrigkeit seines vergangenen menschlichen Daseins als das glänzende Gegenbild verhalten, alles dort Vermißte reichlich einbringen sollte. Daher ist auch in der Apokalypse nur kurz von Tod und Auferstehung Jesu als den christlichen Grundvoraussetzungen die Rede, während alle Glut der prophetischen Phantasie sich der erwarteten Zukunft entgegenwendet. Es gehörte schon eine gewisse Abkühlung dieser Zukunftserwartungen, ein längeres Ausbleiben der Wiederkehr des Dahingegangenen dazu, bis man sich bewogen fand, einstweilen rückwärts gewendet, als Bürgschaft für das, was kommen sollte, auch schon in dem, was dagewesen war, die Spuren seiner höheren Würde aufzusuchen.

Dabei traf es sich glücklich, daß um die Zeit, als die schriftstellerische Thätigkeit von der Richtung auf die Gegenwart in Briefen und auf die Zukunft in Apokalypsen sich der Vergangenheit des Lebens Jesu und ihrer Darstellung in Evangelien zuwandte, in den Gegenden, wo er gewirkt hatte, noch ein schöner Vorrath seiner unvergeßlichen Reden und Sprüche im Umlauf war, freilich zum Theil schon abgelöst von ihrer ursprünglichen Veranlassung und aufgelöst in ihrem inneren Zusammenhang, hin und wieder auch bereits nach späteren Zeitverhältnissen umgebildet, doch immer noch so, daß sie durchschnittlich das ächte Gepräge des Geistes Jesu trugen. Ein Anderes ist es schon mit den Begebenheiten seines Lebens; von diesen waren, als der Trieb zu evangelischer Schriftstellerei erwachte, augenscheinlich nur noch die allgemeinsten Umrisse im Andenken, die es nun aber um so mehr galt, aus der Vorstellung von Demjenigen heraus, den man mit den Wolken den Himmels erwartete, zu ergänzen und auszuschmücken. Daher die Menge von Wundergeschichten, die nur gleichsam sich verkühlende Schlacken aus dem apokalyptischen Krater sind; daher jene Glanzpunkte, wie die Scenen der Taufe, der Verklärung, der Auferstehung Jesu, wo die künftige Herrlichkeit des vom Himmel her Erwarteten schon durch die niedrige Hülle seines irdischen Lebens hindurchgeschienen haben sollte.

Alles dieses erscheint bei Matthäus in besonderer Ursprünglichkeit, die aber dem Bisherigen zufolge doch immer nur eine relative ist. Denn auch in diesem Evangelium haben wir bereits ein durch Zeitferne und allerlei dazwischen liegende Vorstellungen und Ereignisse getrübtes Medium, in welchem Manches verloren gegangen, manches bedeutende Wort, manche Handlung Jesu in Vergessenheit gerathen sein mag; andererseits kann aber

auch Manches zu dem Bilde Jeſu hinzugekommen ſein, manches Wort, das er nicht geſprochen, manche That, die er nicht gethan hatte, manches Begebniß, das nicht wirklich mit ihm vorgefallen war; und ebenſo kann Manches in dem Evangelium in verändertem Lichte, in getrübter Färbung erſcheinen. Da wir jedenfalls geſchichtlich wiſſen, welch eine dicke Schichte jüdiſcher Vorurtheile ſelbſt in den ausgezeichnetſten der Jünger Jeſu einer reineren Auffaſſung der Meſſiasidee entgegenſtand, und daß dieſelbe keineswegs ſofort mit der Hinwegnahme des Meiſters geſchwunden iſt, ſo liegt die Vermuthung nahe, daß vielleicht gerade auf das älteſte unſerer Evangelien dieſe Vorurtheile noch beſonders ſtark eingewirkt, wir alſo gerade von ſeinem Chriſtusbilde noch manchen jüdiſchen Zug zu entfernen und auf Rechnung des Mediums zu ſchreiben haben, durch welches wir in demſelben jenes Bild erblicken.

Daraus ergibt ſich die Möglichkeit, daß bei allem relativen Vorzug des erſten Evangeliums doch die folgenden auch wieder Einzelnes vor ihm voraus haben können. Sie können für's Erſte Manches nachbringen, was im erſten Evangelium fehlt, ſei es, daß es in dem Ueberlieferungskreiſe, woraus dieſes geſchöpft iſt, fehlte, aber in andern Kreiſen ſich erhalten hatte, oder daß es von dem Redacteur abſichtlich oder zufällig übergangen worden iſt. Eine ſolche Nachleſe gibt uns Lucas, und wir ſind keineswegs berechtigt, was er in dieſer Weiſe nachbringt, einzig ſchon deßwegen, weil es bei Matthäus fehlt, als unhiſtoriſch von der Hand zu weiſen, ſondern werden namentlich in manchen dem Lucas eigenthümlichen Reden eine Bereicherung unſerer Kunde von Jeſus anerkennen. Bringt doch Lucas ſogar in ſeiner Apoſtelgeſchichte (20, 35) noch einen Ausſpruch Jeſu nach, den er im Evangelium vergeſſen hat, das Wort: „Geben iſt ſeliger als Nehmen", von dem wir wenigſtens werden ſagen müſſen, daß es Jeſu vollkommen würdig und ganz in ſeinem Geiſte iſt. Ja auch unter den nur aus apokryphiſchen Evangelien noch erhaltenen Sprüchen könnten einzelne ächt ſein, wie z. B. der von den Kirchenvätern ſo oft angeführte: „Werdet tüchtige Wechsler."[1] Unmöglich iſt freilich nicht, vielmehr nach dem früher Auseinandergeſetzten zum Voraus zu vermuthen, daß auch manches Wort und manche Erzählung von Jeſu ſich mittlerweile in der Sage gebildet hatte, oder abſichtlich gebildet worden war, um gewiſſen Vorſtellungen und Beſtrebungen zur Stütze zu dienen; wie dieß z. B. von der Wahl und Ausſendung der ſiebzig Jünger, oder von der Umbildung wahrſcheinlich iſt, welche die Auferſtehungs-

1) Γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι. Angeführt in den clement. Homilien, II, 51; III, 50; XVIII, 20; bei Clemens v. Alex., Strom., I, 28; außerdem bei Origenes, Hieronymus u. A. Vielleicht gehörte der Ausſpruch zu dem Gleichniß von den Talenten in der Redaction des Hebräer-Evangeliums; ſ. Hilgenfeld, Das Evangelium der Hebräer, Zeitſchrift f. wiſſ. Theologie, 1863, S. 368.

geſchichte bei Lucas dem Matthäus gegenüber erfahren hat, und insbeſondere von ihrem Schluſſe, der Geſchichte von der Himmelfahrt, die ſogar in der Zwiſchenzeit, welche zwiſchen der Abfaſſung des Lucas-Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte verfloß, ſich fortgewachſen zeigt.

Die gleiche doppelte Möglichkeit findet in den Fällen ſtatt, wo eine von Matthäus berichtete Rede oder Thatſache bei den übrigen Evangeliſten fehlt. An ſich liegt darin noch weniger ein Beweis gegen die Geſchichtlichkeit des Berichts im erſten Evangelium, als im umgekehrten Falle, da Marcus ſchon der Kürze wegen Manches weglaſſen mußte, und er wie Lucas Anderes auch lediglich aus dogmatiſchen Bedenken übergangen haben kann. Aber wenn nun dieſe dogmatiſchen Bedenken gegen Erzählungen ſich richteten, die ſelbſt nur dogmatiſchem Vorurtheil ihr Daſein verdankten, ſo konnten ſie, wenn auch nur zufällig, zur Entfernung unhiſtoriſcher Züge aus dem Bilde Jeſu führen. So haben Lucas und Marcus ohne Zweifel ganz recht gethan, aus der Inſtructionsrede das den Zwölfen gegebene Verbot, ſich an Heiden und Samariter zu wenden, wegzulaſſen, da dieſes Verbot in den Bericht des erſten Evangeliums wahrſcheinlich nur aus den Vorſtellungen ſtarrer Judenchriſten hineingekommen war.

Was das johanneiſche Evangelium betrifft, ſo geht das Urtheil der neueren Kritik dahin, daß die namhafte Bereicherung, die es dem evangeliſchen Geſchichtsſtoff zubringt, eine lediglich ſcheinbare, das, was es wirklich Geſchichtliches enthält, aus den älteren Evangelien genommen, Alles, was darüber hinausgeht, frei gebildet oder umgebildet ſei. Dieſem Urtheil wird ſich ſchwerlich etwas abdingen laſſen; eine andere Frage aber iſt, ob nicht in dem Standpunkt, auf den es ſeinen Chriſtus ſtellt, doch etwas iſt, das wir den älteren Evangelien gegenüber als Berichtigung anerkennen müſſen? Die freiere geiſtige Denkart iſt im vierten Evangelium freilich in eine Form gebracht, die Jeſu ſicherlich fremd war; aber haben wir nicht Beiſpiele, daß z. B. ein ſpäter lebender Philoſoph zum richtigen Verſtändniß einer Dichtung oder einer Religion durch die Vermittlung von Begriffen gelangt iſt, von denen der Dichter, der Religionsſtifter, ſelbſt nichts wußte? Wenn wir annehmen, was nicht nur an ſich die geſchichtliche Analogie für ſich hat, ſondern für dieſen Fall auch aus beſtimmten Spuren erhellt, daß die erſten Jünger Jeſu ihn nicht ganz begriffen, der Standpunkt der erſten Gemeinde ein hinter dem ſeinigen zurückgebliebener war, und wenn auf dieſem Standpunkt der älteſten Gemeinde unſere älteren Evangeliſten, insbeſondere Matthäus, ſtehen, ſo mag der vierte ſeinen höheren Standpunkt immerhin auf einer aus Alexandrien entlehnten Leiter erſtiegen haben, er könnte darum doch mittelſt dieſer fremden Leiter dem eigenen Standpunkte Jeſu näher gekommen ſein; und wenn wir den Spruch von der Unvergänglichkeit jedes kleinſten Buchſtabens im Geſetz bei Matthäus, und den von der Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit bei Johannes als zwei äußerſte

Punkte aufſtellen, ſo iſt noch ſehr die Frage, welchem von dieſen beiden Punkten wir uns den geſchichtlichen Jeſus näher zu denken haben.

Dabei muß man ſich hüten, nachdem man das Vorurtheil einer durchgängigen Zuſammenſtimmung zwiſchen dem johanneiſchen Evangelium und den andern überwunden hat, nunmehr die Kluft zwiſchen beiden Theilen in Bezug auf Geiſt und Standpunkt über die Gebühr zu erweitern. Wenn Baur das johanneiſche Evangelium das geiſtigſte, aber auch ungeſchichtlichſte aller Evangelien nennt [1]), ſo erleidet freilich das letztere Prädicat durch das ſo eben Auseinandergeſetzte keine wirkliche Einſchränkung. Wenn er aber das erſtere näher dahin beſtimmt: es ſei die Sphäre der reinen Geiſtigkeit, in welche uns dieſes Evangelium verſetze [2]), ſo fehlt hieran viel. Streng nimmt es freilich auch Baur nicht, denn er weiſt an dem Evangelium eine Reihe von Zügen nach, die nichts weniger als rein geiſtig ſind. Aber er faßt dieſe Züge nicht ſo wie die entgegengeſetzten in die Einheit eines Geſammtbegriffs zuſammen, und ſeine ganze Ausführung iſt mehr auf die Nachweiſung der geiſtigen Seite an dem johanneiſchen Evangelium gerichtet, neben welcher er immer in Verſuchung iſt, die andere Seite zu überſehen. Allein man begreift dieſes merkwürdige Evangelium nur dann vollſtändig, wenn man einſieht, daß es, wie einerſeits das geiſtigſte, ſo andererſeits auch wieder das ſinnlichſte von allen iſt. Der Verfaſſer deſſelben nimmt einen Anlauf, das Wunder ſymboliſch zu faſſen und das Factiſche daran abzuſtreifen, das Kommen und Wiederſehen Jeſu als ein Kommen im Geiſte, die Auferſtehung und das Gericht als ſchon jetzt ſich ſtetig vollziehende zu begreifen; aber er bleibt auf halbem Wege ſtecken, ſinkt in das Mirakel zurück, das er dann ebenſo ſehr factiſch ſteigert, wie er es geiſtig bedeutſamer macht; er ſtellt neben das geiſtige Wiederſehen Jeſu im Paraklet ſein ſinnliches Wiederkommen mit den Wundenmalen, neben das innerliche, ſchon gegenwärtige Gericht den künftigen äußerlichen Gerichtsact; und daß er beides in Einem thut, in dem Einen das Andere hat und anſchaut, darin beſteht ſein myſtiſcher Charakter.

Dieſe beiden Seiten an dem johanneiſchen Evangelium haben, wie wir oben ſahen, etliche Neuere ſo wenig zuſammenzudenken vermocht, daß ſie um ihrer vermeintlichen Unvereinbarkeit willen diejenigen Beſtandtheile deſſelben, in denen ſie den geiſtigen Standpunkt zu erkennen meinten, von denen, die mehr das ſinnliche Gepräge tragen, als apoſtoliſche von nichtapoſtoliſchen ſcheiden zu dürfen glaubten, eben dadurch aber beurkundeten, daß ihnen das eigentliche Weſen des johanneiſchen Evangeliums unverſtändlich geblieben war. Und doch hatte man eine belehrende Analogie in nächſter Nähe.

---

1) Die Einleitung in das Neue Teſtament als Wiſſenſchaft: Theol. Jahrbücher, 1851, S. 306.

2) Das Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte, S. 170.

Das dem alexandrinischen Judenthum angehörige Buch der Weisheit, dessen Ausführungen über die weltordnende und weltregierende Weisheit und das allmächtige Wort Gottes ohnehin zum Verständniß des johanneischen Evangeliums verglichen werden müssen, zeigt uns auf der einen Seite einen sehr geistigen und entschieden philosophischen Standpunkt, womit aber ein so phantastischer Mirakelglaube Hand in Hand geht, daß z. B. die ägyptischen Plagen mit den abenteuerlichsten Wundern, von denen die Erzählung des Exodus nichts weiß, ausgeschmückt werden. Ein ähnlicher Widerspruch ist auch in Philo nicht zu verkennen. Das hatte der Platonismus so auf sich; es hat es aber auch heute noch jede Philosophie auf sich, die vorzugsweise durch die Phantasie, mit Zurückstellung des kritischen Verstandes, operirt, wie sich denn aus der Geschichte der Schelling'schen Philosophie und auch der alt-Hegel'schen Schule ganz ähnliche Beispiele aufbringen ließen.

Gerade in dieser Beschaffenheit liegt nun aber der Grund, der das johanneische Evangelium zum Lieblingsevangelium unserer Zeit macht. Das eigentliche evangelische Brod, die nährenden Grundstoffe der Geschichte wie der Lehre Christi, hat die Gemeinde von jeher aus den drei ersten Evangelien, vor Allem aus Matthäus, gezogen, und dessen, was der vierte hinzuthut, nur wie eines Gewürzes sich bedient. Luther's Vorliebe für das Johannes-Evangelium hing mit seiner Rechtfertigungslehre, der die Hervorhebung der göttlichen Persönlichkeit Jesu in demselben willkommen war, wie mit dem mystischen Zuge in seiner Natur und Bildung, zusammen. Die Bevorzugung desselben in unserer Zeit hat einen andern Grund, den man so ausdrücken kann, daß man die drei ersten Evangelien als naive, das vierte als das sentimentale, jene als die classischen, dieses als das romantische Evangelium bezeichnet. Was Schiller von dem naiven Dichter sagt: er sei streng und spröde wie die jungfräuliche Diana in ihren Wäldern, die trockene Wahrheit, womit er seinen Gegenstand behandle, erscheine nicht selten als Unempfindlichkeit, das Object besitze ihn gänzlich, er selbst trete hinter seinem Werke zurück und entfliehe dem Herzen, das ihn suche; aber um der Wahrheit und lebendigen Gegenwart willen, in der er das Object uns nahe bringe, werde der Eindruck seines Werkes, selbst bei sehr pathetischen Gegenständen, immer heiter, rein und ruhig sein — das ist genau auf unsere drei ersten Evangelisten anwendbar. Wenn dann Schiller den Unterschied des naiven und des sentimentalen Dichters so angibt: jener sei mächtig durch die Kunst der Begränzung, dieser durch die Kunst des Unendlichen, und wenn er das letztere mit den Worten erläutert: der sentimentale Dichter reflectire auf den Eindruck, den der Gegenstand auf ihn mache, und nur auf diese Reflexion gründe sich die Rührung, in die er selbst versetzt werde und uns versetze; er beziehe seinen Gegenstand auf eine Idee, und habe es daher immer mit zwei streitenden Vorstellungen und Em-

pfindungen, ſeiner Idee als dem Unendlichen, und der Wirklichkeit als der Gränze, zu thun; daher werde das Gefühl, das er errege, immer ein gemiſchtes, der Eindruck, den er hervorbringe, immer ein aufregender und anſpannender ſein: ſo ſieht ebenſo Jeder, wie treffend damit der Eindruck des johanneiſchen Evangeliums und die Urſachen dieſes Eindrucks angegeben ſind. Der naive Dichter, ſagt Schiller, iſt derjenige, der ſelbſt Natur iſt, der ſentimentale derjenige, der die Natur ſucht. So rührt, können wir ſagen, die Ruhe, Klarheit und Objectivität in der Darſtellung der Synoptiker daher, daß ſie ihren Chriſtus nicht erſt zu machen haben, daß ſie ihn im Ganzen nur nehmen und auffaſſen dürfen, wie er in der chriſtlichen Gemeindevorſtellung gegeben war; dagegen der pathetiſche Schwung, die ſubjective Erregtheit, die pulſirende Empfindung im johanneiſchen Evangelium daher, daß der Verfaſſer ſein Chriſtusideal erſt gleichſam vom Himmel herunterzuholen, mit geſchichtlichen Formen zu umkleiden und in die Vorſtellung der Gläubigen einzuführen hat.

Eben deßwegen aber iſt das johanneiſche Evangelium mit ſeinem Chriſtusbilde dem jetzigen Geſchlechte ſympathiſcher, als die ſynoptiſchen mit dem ihrigen. Dieſe, aus der ruhigen Gewißheit des Gemeindeglaubens heraus geſchrieben (denn auch der Gegenſatz zwiſchen dem liberalen Judenchriſtenthum des erſten und dem gemäßigten Paulinismus des dritten Evangeliums berührt die Auffaſſung der Perſon und des Weſens Chriſti verhältnißmäßig nur wenig) klangen an die gleich ruhige Gewißheit der Jahrhunderte des Glaubens natürlich an; jenes mit ſeinem unruhigen Ringen, die neue Idee mit der vorhandenen Ueberlieferung auszugleichen, das ſubjectiv Gewiſſe auch als objectiv glaubhaft darzuſtellen, muß der Stimmung einer Zeit zuſagen, deren Glaube nicht mehr ein ruhiger Beſitz, ſondern ein beſtändiges Ringen iſt, die mehr glauben möchte, als ſie eigentlich noch glauben kann. Nach dieſer Seite des Eindrucks, den es auf die jetzige Chriſtenheit macht, können wir das johanneiſche Evangelium auch das romantiſche nennen, da es doch an und für ſich ſelbſt nichts weniger als ein romantiſches Product iſt. Die Unruhe, die geſteigerte Empfindung, die in dem Gläubigen von heute aus dem Ringen entſteht, neben den neuen Einſichten, die ſich ihm unabweisbar aufdrängen, doch ſeinen alten Glauben noch feſtzuhalten, entſprang bei dem Evangeliſten umgekehrt aus der Anſtrengung, die alte Ueberlieferung zu ſeiner neuen Idee emporzuheben und nach dieſer umzugeſtalten; aber die Unruhe, die Anſtrengung, das Flimmern vor den Augen, das Schwanken der Umriſſe an dem ſo hervorgebrachten Bilde, iſt auf beiden Seiten daſſelbe, und daher fühlt ſich der heutige Chriſt gerade von dieſem Evangelium ſo beſonders angezogen. Der johanneiſche Chriſtus, der in ſeinen Selbſtſchilderungen fortwährend gleichſam ſich ſelbſt überbietet, iſt das Gegenbild des modernen Gläubigen, der, um dieß zu ſein, auch fortwährend ſich ſelbſt überbieten muß; die johanneiſchen Wunder, die immer wieder in's Geiſtige

umgedeutet, und doch zugleich als äußere Wunder gesteigert, die gezählt und in jeder Art beurkundet werden, und doch wieder nicht der wahre Glaubensgrund sein sollen, sind Wunder und keine Wunder; man soll sie glauben, und kann doch auch ohne sie glauben: ganz wie es diese halbe, in Widersprüchen sich abarbeitende, zu klarer Einsicht und entschiedenem Worte in religiösen Dingen zu matte und muthlose Zeit verlangt.

Der Verfasser des vierten Evangeliums ist ein Correggio, ein Meister des Helldunkels. Seine Zeichnung ist oft incorrect, aber die Reflexe der Farben, das Ineinanderspielen von Licht und Schatten ist von höchster Wirkung. Bei den Synoptikern ist die Zeichnung sowohl richtiger als kräftiger, aber weniger stimmungsvoller Zauber in Licht und Luft; daher erscheinen sie unserer Zeit hart und spröde, während dem vierten Evangelisten um jenes Vorzugs willen alle Fehler im Uebrigen zu Gute gehalten werden.

Wie es indeß oft die einfachsten technischen Mittel sind, durch welche der Künstler die höchsten Wirkungen erzielt, so läßt sich dieß auch in dem Verfahren des vierten Evangeliums bemerken. Ich will nur auf Einen solchen Kunstgriff aufmerksam machen, wenn man mir auch die Vergleichung übel nehmen wird, die ich zu seiner Erläuterung dienlich finde. Goethe sagt einmal vom Eulenspiegel, die Hauptspäße des Buchs beruhen darauf, daß alle Menschen darin figürlich sprechen, Eulenspiegel aber es eigentlich nimmt. So beruhen in den dialogischen Partien des johanneischen Evangeliums die Haupteffecte auf dem Umgekehrten, daß Jesus figürlich spricht, und alle anderen Menschen es eigentlich nehmen. Wenn ein Individuum unter Allen das einzige ist, das etwas nicht versteht [1]), so erscheint es lächerlich. Ist aber ein Individuum unter Allen das einzige, das etwas versteht [2]), so erscheint es erhaben. Sind dort die Verstehenden ganz ordinäre Menschen, gehört also zu jenem Verständniß gar nichts Besonderes, so erscheint der einzige Nichtverstehende als ein Halbmensch. Sind hier unter den Nichtverstehenden umgekehrt die gebildetsten, einsichtsvollsten Menschen, so muß der einzige Verstehende als ein Halbgott erscheinen. Findet dort bisweilen Uebertreibung statt, indem das Nichtverstehen undenkbar ist, so ist dieß kein Fehler, da es den bezweckten komischen Effect erhöht; hier dagegen wird es ebenso oft zum Fehler, als es die geschichtliche Wahrscheinlichkeit der Erzählung beeinträchtigt und das Erhabene dem Ungereimten nahe bringt.

---

1) Wie Eulenspiegel z. B. den Ausdruck: Wie's der Hirt zum Thore hinaustreibt.

2) Wie der johanneische Jesus das von Nikodemus nicht verstandene Bild von der neuen Geburt, oder den für die Leute zu Kapernaum so anstößigen Tropus vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes.

III. Etliche Vorbegriffe zu der folgenden Unterſuchung.

23.

Rückblick.

Im erſten Abſchnitte dieſer Einleitung haben wir geſehen, wie die bisherigen Verſuche, das Leben Jeſu geſchichtlich darzuſtellen, ſämmtlich daran ſcheiterten, daß ſie entweder, den Evangelien ſich anſchließend, in Jeſu eine Perſönlichkeit vorausſetzten und in ſeinem Leben Kräfte wirkſam dachten, dergleichen ſonſt in keiner Geſchichte vorkommen; oder daß ſie dieſe Vorausſetzung zwar aufgaben, aber indem ſie dabei doch fortfuhren, die Evangelien als durchaus hiſtoriſche Urkunden zu nehmen, zu einer höchſt unnatürlichen Auslegung derſelben ſich genöthigt fanden; oder daß ſie endlich zwiſchen beiden Standpunkten ſchwankend, nach beiden Seiten hin nachlaſſend und einräumend, auch in der Vorausſetzung eines durchaus geſchichtlichen Charakters der Evangelien erſchüttert, ohne ſich doch von ihr frei gemacht zu haben, alle feſte wiſſenſchaftliche Haltung verloren. Im zweiten Abſchnitte haben wir dann die Evangelien als Quellen der Geſchichte Jeſu zuerſt nach ihrer äußeren Bezeugung, hierauf nach ihrer inneren Beſchaffenheit unterſucht, und gefunden, daß die äußeren Zeugniſſe, weit entfernt, den Urſprung jener Schriften von Augenzeugen oder Solchen, die dieſen oder überhaupt nur der Zeit der Ereigniſſe nahe ſtanden, zu verbürgen, vielmehr zwiſchen dieſer Zeit und der Abfaſſung jener Schriften einen Zwiſchenraum offen laſſen, durch den ſich gar viel Unhiſtoriſches eingedrängt haben kann; daß aber die innere Beſchaffenheit und das Verhältniß der Evangelien zu einander ganz die von Schriften ſind, die in dieſer ſpäteren Zeit nach einander von verſchiedenen Standpunkten aus geſchrieben, die Thatſachen nicht rein für ſich, ſondern verſetzt mit den Vorſtellungen und Beſtrebungen dieſer ſpäteren Zeit und ihrer verſchiedenen Richtungen wiedergeben. Wenn nun dieſe Quellenſchriften von Jeſu Dinge erzählen, dergleichen wir im Leben

keines andern Menſchen finden, und um deren willen auch alle bisherigen Verſuche, eine geſchichtliche Darſtellung des Lebens Jeſu zu Stande zu bringen, mißlungen ſind, ſo werden wir uns fortan nicht mehr verbunden achten, um der Auctorität ſolcher Schriften willen jene Dinge als wirklich ſo geſchehen anzunehmen, oder, wenn wir dieß nicht können, jene Schriften, als müßten ſie unter allen Umſtänden für hiſtoriſch glaubwürdig gelten, einer unnatürlichen Auslegung zu unterwerfen; ſondern wir laſſen den Schriften ihre Wunder, für uns aber ſehen wir ſie als bloße Mythen an. Das Wunder iſt der fremdartige, der geſchichtlichen Behandlung widerſtrebende Beſtandtheil in den evangeliſchen Erzählungen von Jeſu; der Begriff des Mythus iſt das Mittel, wodurch wir denſelben aus unſerem Gegenſtande entfernen und eine geſchichtliche Anſicht von dem Leben Jeſu möglich machen. Von dieſen beiden Begriffen wird daher zuvörderſt noch mit Wenigem zu handeln ſein.

24.

Der Wunderbegriff.

Unter einem Wunder [1]) verſteht man insgemein ein Geſchehen, das, aus dem Wirken und Zuſammenwirken endlicher Urſächlichkeiten unerklärlich, als unmittelbare Einwirkung der oberſten unendlichen Urſache oder Gottes ſelbſt erſcheint, zu dem Zwecke, Gottes Weſen und Willen in der Welt zu bethätigen, insbeſondere einen göttlichen Geſandten in die Welt einzuführen, am Leben zu erhalten, in ſeinem Thun zu leiten, und hauptſächlich bei den Menſchen zu beglaubigen. Dieſe göttliche Wunderthätigkeit geſtaltet ſich bald ſo, daß ſie durch den göttlichen Geſandten wirkt, als eine ihm für den Zweck ſeiner Beglaubigung ein- für allemal verliehene Kraft, deren Wirkſamwerden nur etwa an die Anrufung Gottes von Seiten des Wunderthäters gebunden iſt; oder ſo, daß Gott ſelbſt für ihn (bei der Erzeugung Jeſu, um ihn in die Welt zu bringen; bei den Kindheitswundern, um ihn der Welt anzukündigen und darin zu erhalten; bei der Taufe, der Verklärung, um ihn zu verherrlichen; bei der Himmelfahrt, um ihn aus der Welt an den Ort zu bringen, wohin er von jetzt an gehörte) die Kette des natürlichen Geſchehens durchbricht und ein übernatürliches eintreten läßt.

Ein ſolches Geſchehen nun erkennt die Geſchichtsforſchung, ſoweit ſie in der Lage iſt, ihren eigenen Geſetzen folgen zu dürfen, ſchlechterdings nirgends an; dagegen ſehen wir den religiöſen Glauben überall, freilich

1) Zum Folgenden vgl. meine Dogmatik, I, §. 17, 224 fg.; (Zeller), Die Tübinger hiſtoriſche Schule, in von Sybel's Hiſtor. Zeitſchrift, IV, 101 fg.; (Derſ.), Die hiſtor. Kritik und das Wunder, ebendaſ. VI, 364 fg.

jedesmal nur in Bezug auf das eigene Religionsgebiet des Glaubenden, dieſe Vorausſetzung machen, ſo daß alſo der Chriſt zwar die Wunder der jüdiſchen und chriſtlichen Urgeſchichte glaublich, die der indiſchen, ägyptiſchen, griechiſchen Mythologie aber fabelhaft und lächerlich findet, der Jude die Wunder des Alten Teſtaments anerkennt, die des Neuen aber von ſich weiſt u. ſ. f. Stellt nun der chriſtliche Glaube an die Wiſſenſchaft die Forderung, ein Gleiches zu thun, und das Wunder zwar überall ſonſt abzulehnen, innerhalb des chriſtlichen und insbeſondere urchriſtlichen Kreiſes aber gelten zu laſſen, ſo iſt die Wiſſenſchaft viel zu ſehr auf Allgemeinheit geſtellt, als daß ſie ſolchem particulariſtiſchen Anſinnen willfahren könnte, ſondern ſie wird ſagen: entweder werde ich das Wunder auf allen, oder auf keinem religionsgeſchichtlichen Gebiete als möglich anerkennen; ſie wird ſich weigern, wenn auch ihre einzelnen Vertreter zufällig Chriſten oder Juden ſind, eine chriſtliche, jüdiſche u. ſ. f. Wiſſenſchaft und insbeſondere Geſchichtsforſchung zu ſein. In jenem Entweder-Oder jedoch wird es ihr mit dem einen Gliede, das Wunder nöthigenfalls auf den Gebieten ſämmtlicher Religionen gelten laſſen zu wollen, doch kein wirklicher Ernſt ſein, und zwar deßwegen nicht, weil dieß ſo viel wäre, als auf allen jenen Gebieten ſich ſelbſt aufzugeben. Wenn es die Aufgabe der Geſchichtsforſchung iſt, nicht blos zu ermitteln, was geſchehen, ſondern auch, wie das Eine aus dem Andern hervorgegangen iſt, ſo müßte ſie auf den letztern, edelſten Theil ihrer Aufgabe verzichten, ſobald ſie irgendwo dem Wunder eine Stätte einräumen wollte, das eben jenen Hervorgang des Einen aus dem Andern unterbricht.

Damit hätte eigentlich der Geſchichtsforſcher als ſolcher ſeine Weigerung, in der evangeliſchen Geſchichte Wunder anzuerkennen, von ſeinem Standpunkt aus hinreichend begründet; allein ſofern er doch nicht bloßer Geſchichtsforſcher, ſondern überhaupt ein wiſſenſchaftlicher Mann iſt, oder doch ſein ſoll, wird ſeine Art, die Geſchichte zu bearbeiten, von einer allgemeinen Anſicht über die menſchlichen und weltlichen Dinge getragen ſein, die, wenn ſie auch nicht in ſtreng philoſophiſcher Form erſcheint, doch die Philoſophie jenes Geſchichtsforſchers wird heißen können. Unmöglich kann es dem Hiſtoriker übel anſtehen, eine Philoſophie zu haben; nur ſo viel ließe ſich etwa ſagen, weil der philoſophiſchen Syſteme viele ſind, und wer dem einen zugethan iſt, das andere zu verwerfen pflegt, bringe ſich der Geſchichtsforſcher, der ſeine Ablehnung des Wunders auf philoſophiſche Gründe ſtütze, ſelbſt um die allgemeine Anerkennung ſeines Verfahrens.

Allein da trifft es ſich glücklich, daß in dem Ergebniß, um das es uns hier zu thun iſt, alle philoſophiſchen Denkweiſen, ſofern ſie überhaupt auf den Namen der Philoſophie Anſpruch haben, einig ſind. Wenn die ſogenannten dogmatiſchen Syſteme darin übereinkommen, das Wunder unmöglich zu finden, ſo müſſen die ſkeptiſchen und kritiſchen es wenigſtens für unerkennbar und unerweislich erklären. Daß, was die erſtere Klaſſe

von Systemen betrifft, für den Materialismus das Wunder schlechthin ein Unding ist, versteht sich von selbst. Aber auch der Pantheismus hat keinen Gott über der Welt, folglich auch keinen, der von Oben her in die Weltordnung eingreifen könnte; die Naturgesetze sind ihm ja eben das Wesen und der damit identische Wille Gottes in seiner beständigen Verwirklichung, und behaupten, Gott könne etwas gegen die Naturgesetze thun, ist für ihn so viel als behaupten, daß Gott gegen die Gesetze seines eigenen Wesens handeln könne. Am ehesten sollte man noch denken, daß dem Theismus mit seinem persönlichen, von der Welt verschiedenen Gott das Wunder denkbar und annehmlich erscheinen könnte. In der That hat diese Denkart populäre Formen, die auch das Wunder in sich aufnehmen mögen; wo sie aber wirklich als Philosophie erscheint, da hat sie sich allemal mit demselben unverträglich erwiesen. Denn da muß sie einsehen, daß ein Gott, der jetzt, und dann wieder ein andermal, ein Wunder thut, also eine gewisse Art von Wirksamkeit bald ausübt, bald wieder ruhen läßt, ein der Zeit unterworfenes, mithin kein absolutes Wesen wäre; daß also das Thun Gottes vielmehr als ein ewiger Act zu begreifen ist, der auf seiner Seite einfach und sich selbst gleich, nur nach der Seite der Welt hin als eine Reihe einzelner aufeinanderfolgender göttlicher Wirkungen erscheint. So faßte Leibnitz das Wunder gleichsam als einen Keim, der, von Gott schon bei dem Acte der Schöpfung in die Welt gelegt, ohne ferneres außerordentliches Zuthun von seiner Seite in der Entwicklungsreihe der durch jenen Act gesetzten Ursachen und Wirkungen eben dann aufgehe, wann das Wunder geschieht; wobei die Theologen nicht Unrecht hatten, wenn sie dadurch die Befugniß Gottes zu einzelnen, unmittelbaren Einwirkungen auf die Welt aufgehoben fanden. Bestimmter erklärte Wolf, jeder wunderbare Eingriff Gottes in den Lauf der Natur wäre eine Correctur der Schöpfung, also ein Beweis ihrer Unvollkommenheit, der einen Schatten auf die göttliche Weisheit werfen müßte [1]), und für Reimarus war dieß bekanntlich ein Hauptstützpunkt in seinem Feldzuge gegen die biblische Geschichte und die Kirchenlehre.

Von Seiten der skeptischen und kritischen Philosophen ist insbesondere Hume's Erörterung über die Wunder von so allgemeiner Ueberzeugungskraft, daß durch sie die Sache eigentlich für erledigt angesehen werden kann. Wenn wir auf ein Zeugniß hin ein Ereigniß für wirklich vorgefallen halten sollen, so prüfen wir zunächst allerdings das Zeugniß in Bezug auf seine Glaubwürdigkeit. Wir untersuchen, ob es auf der Aussage von Augenzeugen oder Entfernteren, von Wenigen oder Vielen beruht, ob diese in ihren Aussagen zusammenstimmen, ob sie als rechtschaffene, wahrheitsliebende Männer anzusehen sind, ob der Schriftsteller, der uns von dem Ereigniß erzählt, selbst Augenzeuge war oder nicht u. s. f. Aber gesetzt auch, das

1) Vgl. Kuno Fischer, Leibnitz und seine Schule, S. 529.

Zeugniß genügte allen Forderungen, die wir an die Glaubwürdigkeit eines ſolchen ſtellen können, ſo käme doch immer auch noch die Beſchaffenheit des durch daſſelbe bezeugten Ereigniſſes in Frage. Die Römer hatten ein Sprüchwort: Ich würde dieſe Geſchichte nicht glauben, und würde ſie mir von Cato erzählt; das hieß ſo viel, daß es Dinge geben könne von einer inneren Unwahrſcheinlichkeit, die ſelbſt das Zeugniß des übrigens glaubwürdigſten Gewährsmannes zu entkräften im Stande wäre. Geſetzt (dieſes Beiſpiel hätte Hume gebrauchen können), das 22. Kapitel des vierten Buchs Moſis wäre wirklich von Moſes, oder wäre gar von Bileam ſelbſt geſchrieben; ja geſetzt, wir wären dabei geweſen, wie er, ſoeben von ſeiner Eſelin geſtiegen, die Geſchichte friſch erzählte, daß dieſe Eſelin in menſchlichen Worten zu ihm geſprochen habe, und er wäre uns überdieß als Biedermann bekannt: das Alles hälfe nichts, ſondern wir würden ihm auf den Kopf zuſagen, er faſele, er habe wohl geträumt, wenn wir nicht gar an unſerer Meinung von ſeiner Biederkeit irre werden und ihn geradezu der Lüge zeihen würden. Wir würden nämlich im Innern gegen einander abwägen, was wahrſcheinlicher ſei, daß ein als höchſt glaubhaft erſcheinendes Zeugniß doch getrogen, oder daß ein aller ſonſtigen Erfahrung widerſprechendes Ereigniß ſich dennoch zugetragen habe? Iſt hiebei das Ereigniß ein ſolches, das, wenn auch noch ſo ungewöhnlich, doch noch innerhalb der Gränzen des Natürlichen liegt, wie (dieſes Beiſpiel gebraucht Hume wieder ſelbſt) wenn uns ein Cato bezeugte, daß ein Fabius ſich übereilt habe, ſo kann möglicherweiſe die eine Seite der andern das Gleichgewicht halten, und unſer Urtheil in der Schwebe bleiben. Anders, wenn das Ereigniß, das ich auf ein Zeugniß hin glauben ſoll, ein übernatürliches, ein Wunder iſt. Denn nun ſtellt ſich die Sache ſo. Daß Zeugniſſe, und zwar die glaubwürdigſten, von Augenzeugen, von Biederleuten u. ſ. f. dennoch falſch geweſen ſind, davon ſind Beiſpiele, wenn man will, nur wenige, aber ſie ſind doch vorgekommen; daß aber etwas erweislich wider die Geſetze der Natur geſchehen wäre, das iſt, mit Ausnahme der Fälle, um deren Glaubwürdigkeit es ſich eben handelt, niemals vorgekommen. Und hiebei iſt erſt noch auf Seiten des Zeugniſſes eine Beſchaffenheit vorausgeſetzt, welche von unſern evangeliſchen Wundererzählungen keiner zukommt, deren keine von einem Augenzeugen, alle vielmehr von Solchen aufgezeichnet ſind, die ſie von Andern überliefert erhalten hatten, und die durch die ganze Tendenz ihrer Schriften beurkunden, daß ſie zu Allem eher, als zu kritiſcher Prüfung des ihnen Ueberlieferten aufgelegt waren. Daß dergleichen Zeugniſſe getrogen haben, davon liegen zahlloſe Beiſpiele vor, und es fällt daher ein ſolches Zeugniß, der ungeheuren Laſt der Unwahrſcheinlichkeit des Ereigniſſes gegenüber, die es aufzuwiegen hätte, nur wie eine Feder gegen ein Centnergewicht in die Wagſchale. Indeß, davon abgeſehen und den Zeugniſſen die beſte Qualität zugeſtanden, läßt ſich doch ſchlechterdings kein Fall denken,

in welchem es der Geſchichtsforſcher nicht ohne alle Vergleichung wahrſcheinlicher finden müßte, daß er es mit einem unwahren Bericht, als daß er es mit einer wunderbaren Thatſache zu thun habe.

Gegen dieſe Inſtanz iſt direct ſo wenig anzukommen, daß man ſie jetzt in der Regel durch Abſchwächung des Wunderbegriffs zu umgehen ſucht. Das Wunder ſoll nichts Widernatürliches, ja nicht einmal etwas ſchlechthin Uebernatürliches, die Wunderkraft Jeſu insbeſondere nur eine Naturkraft höherer Art, eine, wenn auch ſonſt nicht vorgekommene, doch noch innerhalb der Gränzen der menſchlichen Natur gelegene Heilkraft geweſen ſein. Allein für's Erſte läßt dieſe Formel, wie wir ſchon oben fanden, einen beträchtlichen und gerade den bedeutſamſten Theil der von Jeſu verrichteten, wie ohnehin alle an ihm vorgegangenen Wunder unerklärt, und wenn es einen Schlüſſel gibt, der uns ſämmtliche Wundererzählungen, auch die der letztern Art, aufſchließt, ſo werden wir dieſen einem ſolchen vorziehen, der dieß nur mit einem Theile, und zwar mühſelig genug, leiſtet. Für's Andere verliert das ſo abgeſchwächte Wunder jede Beweiskraft. Denn eine Naturgabe, ein Talent, wie man ſich auch geradezu ausdrückt, ſteht zu dem moraliſchen Werth eines Menſchen allemal in zufälligem Verhältniß, dem Beſten kann ſie fehlen, und dem Schlechteſten zu Theil geworden ſein; und wenn die höhere Heilkraft Jeſu, wie von den Freunden dieſer Anſicht in der Regel geſchieht, vollends in Analogie mit der magnetiſchen Kraft gedacht wird, ſo wird ſie ſo ſehr zu etwas Körperlichem, daß ſich von ihr auf die Wahrheit der Lehre, auf die höhere Würde der Perſon Jeſu kein Schluß machen läßt, ſondern Jeſus könnte ſie gehabt haben, und doch ein Schwärmer, und, was die Ausſagen über ſeine Würde betrifft, ein Schwindler und Betrüger geweſen ſein.

25.

Der Begriff des Mythus.

Als Schlüſſel für die evangeliſchen Wundererzählungen und ſo manches Andere, was in den Berichten der Evangelien einer geſchichtlichen Anſicht widerſtrebt, habe ich in meinem früheren Werke den Begriff des Mythus dargeboten. Es iſt vergeblich, habe ich geſagt, Geſchichten, wie die vom Stern der Weiſen, von der Verklärung, von der wunderbaren Speiſung u. ſ. f. als natürliche Vorgänge ſich begreiflich machen zu wollen; da es aber ebenſo unmöglich iſt, ſo unnatürliche Dinge ſich als wirklich vorgefallen zu denken, ſo ſind dergleichen Erzählungen als Dichtungen zu faſſen. Fragte es ſich, wie man in der Zeit, in welche die Entſtehung unſerer Evangelien fällt, dazu gekommen, dergleichen über Jeſum zu erdichten, ſo wies ich vor

Allem auf die damaligen Meſſiaserwartungen hin.[1]) Nachdem einmal, ſagte ich, erſt Wenige, dann immer Mehrere dazu gelangt waren, in Jeſu den Meſſias zu ſehen, glaubten ſie, es müſſe an ihm auch Alles zugetroffen ſein, was man, den altteſtamentlichen Weiſſagungen und Vorbildern und deren landläufiger Auslegung zufolge, von dem Meſſias erwartete. Mochte Jeſu Nazarenerthum noch ſo landkundig ſein: als Meſſias, als Davidsſohn, mußte er gleichwohl in Bethlehem geboren ſein, denn Micha hatte es ſo vorausgeſagt. Mochten von Jeſu noch ſo ſcharfe Tadelworte gegen die Wunderſucht ſeiner Landsleute in der Ueberlieferung leben: der erſte Befreier des Volks, Moſes, hatte Wunder gethan, ſo mußte der letzte Befreier, der Meſſias, und das war ja Jeſus geweſen, gleichfalls Wunder gethan haben. Zu jener Zeit, d. h. der meſſianiſchen, hatte Jeſaias geweiſſagt, werden die Augen der Blinden geöffnet werden, und die Ohren der Tauben hören; dann werde der Lahme ſpringen wie ein Hirſch, und die Zunge der Schwerredenden fließend reden: ſo wußte man auch im Einzelnen, welcherlei Wunder Jeſus, da er der Meſſias geweſen war, verrichtet haben mußte. So kam es, daß man über Jeſum in der erſten Gemeinde Erzählungen erdichten konnte, ja erdichten mußte, ohne ſich der Erdichtung bewußt zu ſein.

Die Vorausſetzung, die ich hiebei im Einklang mit der ältern Theologie machte, daß das Chriſtenthum die Meſſiasvorſtellung, die es in Jeſu verwirklicht ſah, nicht blos überhaupt, ſondern auch ſchon näher beſtimmt, in der jüdiſchen Theologie jener Zeit vorgefunden habe, iſt bekanntlich nicht ohne Widerſpruch geblieben. Nach Bruno Bauer wäre der Meſſiasbegriff als ſolcher erſt um die Zeit des Täufers Johannes entſtanden, in ſeinen einzelnen Zügen aber auch zur Zeit der Abfaſſung unſerer Evangelien noch nicht ausgebildet geweſen, ſondern erſt damals, und zwar innerhalb des Chriſtenthums, ausgebildet worden.[2]) Ganz ſo weit geht Volkmar nicht. Daß das jüdiſche Volk ſchon lange vor Chriſtus ſeine Errettung aus dem Joche der Heidenmacht von einer gottgeſandten Perſönlichkeit erwartete, die es Meſſias, d. h. den geſalbten oder geweihten König des Gottesreichs nannte, erkennt er an; nur ſeien von dieſen vorchriſtlichen Anfängen die ſpäteren rabbiniſchen Ausführungen zu unterſcheiden, die ſich erſt dem Chriſtenthum gegenüber und nach ihm, zum Theil in's Abenteuerliche ausgebildet haben.[3]) Man ſieht, es fragt ſich hier nur um ein Mehr oder Minder. Daß dem Chriſtenthum gar kein beſtimmter Meſſiasbegriff vorangegangen, konnte nur ein Bruno Bauer behaupten. Daß aber dieſer Begriff ſchon nach allen Zügen beſtimmt und feſt beſtimmt geweſen, habe wenigſtens ich nie behauptet. Es mag zu

---

1) Das Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet, I, S. 72 fg. der erſten, S. 91 fg. der vierten Auflage.

2) Kritik der evang. Geſchichte der Synoptiker, I, 181, 391—416.

3) Die Religion Jeſu, S. 112 fg. Einleitung in die Apokryphen, II, 398 fg.

viel ſein, wenn Gfrörer [1]) viererlei Meſſiastypen unterſcheidet, die zur Zeit Jeſu neben einander im Umlauf geweſen, je nachdem man nämlich das Bild deſſelben aus den älteren Propheten zuſammengeleſen, oder aus Daniel genommen, oder nach dem Vorbilde des Moſes geſtaltet, oder ihn myſtiſch als zweiten Adam u. dgl. gefaßt habe: ſo viel iſt daran in jedem Falle richtig, daß in die Meſſiasvorſtellung Merkmale aus ſehr verſchiedenen Quellen zuſammenfloſſen, womit nothwendig ein gewiſſes Schwanken, die Möglichkeit verſchiedener Auffaſſungen und Combinationen, gegeben war. Lag in der meſſianiſch gefaßten Stelle des Micha (5, 1) das Davidiſche Vorbild, wie es der Geburtsgeſchichte des erſten und dritten Evangeliums zu Grunde liegt, ſo findet ſich in denſelben Evangelien in der Benennung: Menſchenſohn, und den Reden von der Wiederkunft in den Wolken das Danieliſche in Anwendung gebracht; und wenn die Apoſtelgeſchichte wiederholt (3, 22. 7, 37) die Verheißung von dem moſesgleichen Propheten (5 Moſ. 18, 15) in Jeſu erfüllt findet, ſo zieht ſie das Moſaiſche Vorbild herbei, ohne darum das Davidiſche und Danieliſche aufzugeben. Wenn ferner Jeſus bei Matthäus (11, 4 fg.) und Lucas (7, 22) die Abgeſandten des Täufers zum Beweis, daß er der ſei, der da kommen ſolle, darauf verweiſt, wie durch ihn die Blinden ſehen u. ſ. f., ſo haben alſo die Evangeliſten in der Stelle Jeſ. 35, 5 fg., worauf dieſe Aeußerung Jeſu hindeutet, die Wunderthaten angegeben gefunden, die der Meſſias verrichten ſollte. Wenn endlich Lucas (4, 25 fg.) die durch Elia und Eliſa Ausländern erwieſenen Wohlthaten in vorbedeutende Beziehung zu der Verwerfung Jeſu durch ſeine Landsleute bringt, ſo dürfen wir uns nicht wundern, daß überhaupt die Wunderthaten dieſer beiden größten Propheten in der Geſchichte Jeſu nachgebildet wurden. Die rabbiniſchen Stellen, auf die ich mich für das aus dem Alten Teſtament gezogene Programm der Meſſiasthaten berief [2]), ſo ſpät ſie ſein mögen, zeigen

---

1) Das Jahrhundert des Heils, II, 219 fg.

2) Die beiden Hauptſtellen ſind erſtlich Midrasch Koheleth f. 73, 3 (zu Pred. 1, 9: Das was geweſen, iſt das was ſein wird u. ſ. f.): Rabbi Berechia ſagte im Namen des Rabbi Iſaak: Wie der erſte Retter (Moſes), ſo iſt auch der letzte (der Meſſias) beſchaffen. Was ſagt die Schrift von dem erſten Retter? 2 Moſ. 4, 20: Und Moſes nahm ſein Weib und ſeine Söhne, und ſetzte ſie auf den Eſel. So auch der letzte Retter, Zach. 9, 9: Arm und auf einem Eſel ſitzend. Was weißt du von dem erſten Retter? Er ließ Manna herabſteigen, wie es 2 Moſ. 16, 14 heißt: Siehe ich will euch Brod regnen laſſen vom Himmel. So wird auch der letzte Retter Manna herabſteigen laſſen, wie es Pſ. 72, 16 heißt: Es wird Ueberfluß an Korn auf der Erde ſein. Wie war es mit dem erſten Retter bewandt? Er ließ einen Brunnen aufſteigen. So wird auch der letzte Retter Waſſer aufſteigen laſſen, nach Joel 4, 18: Und es wird eine Quelle vom Hauſe des Herrn ausgehen und den Bach Sittim wäſſern. — Zweitens Midrasch Tanchuma f. 54, 4: Rabbi Acha ſagte im Namen des R. Samuel, Nachmans Sohn: Was Gott, der heilige, hochgelobte thun wird in der künftigen (meſſianiſchen) Zeit, das hat er ſchon zuvor gethan durch die

doch die Eigenthümlichkeit der jüdiſchen Denkweiſe in dieſem Stücke richtig an, und ſchließlich findet Volkmar ſelbſt in der evangeliſchen Lebensgeſchichte Jeſu ſo gut wie ich die Geſchichten David's und Samuel's, Moſis und der beiden Propheten nachgebildet. Daß aber dieſe Ausmalung des Meſſiasbildes mit altteſtamentlichen Zügen erſt innerhalb der Chriſtenheit vorgenommen worden, hat doch gewiß weniger Wahrſcheinlichkeit, als daß es ſchon unter den ſpäteren Juden der Fall geweſen; obwohl auch im erſtern Falle die mythiſche Anſicht von dergleichen evangeliſchen Erzählungen in ihrem vollen Rechte bliebe.

Man hat ſich gegen die Vorausſetzung, daß ein großer Theil der neuteſtamentlichen Mythen ſich durch Uebertragung jüdiſcher Meſſiaserwartungen in die Geſchichte Jeſu gebildet habe, auch deßwegen geſträubt, weil hiebei die älteſte Chriſtengemeinde nicht eigentlich productiv ſich verhalten, ſondern die Erzeugniſſe fremder Productivität ſich lediglich angeeignet haben würde. Allein die Selbſtthätigkeit der urchriſtlichen Gemeinde kommt bei unſerer Annahme keineswegs zu kurz. Für's Erſte nämlich haben nicht alle evangeliſchen Erzählungen, die wir als Mythen anzuſehen haben, dieſen Urſprung, ſondern die chriſtliche Gemeinde und ihre älteſten Schriftſteller haben auch neue Ideen und Erfahrungen, wenn auch am liebſten in Anlehnung an jene altteſtamentlichen Vorbilder, als mythiſche Geſchichten angeſchaut. Für's Andere aber hat ſich auch an denjenigen, die aus jener Quelle ſtammen, der neue Geiſt des Chriſtenthums nicht unbezeugt gelaſſen. Warum wären denn von den Wundern Moſis und der Propheten im Neuen Teſtament nur die freundlichen und wohlthätigen, nicht aber die zahlreichen Strafwunder nachgebildet, als weil der Geiſt Chriſti ein anderer als der eines Moſes und Elias geweſen war? Und die Lehren vom Glauben, von der Sündenvergebung, von der wahren Sabbatheiligung, die wir in die wunderbaren Heilungsgeſchichten des Neuen Teſtaments verwebt, der Gedanke, daß der Tod ein bloßer Schlaf ſei, den wir in den Todtenerweckungsgeſchichten ausgeführt finden, ſind ja ebenſo viele chriſtliche Originalideen, die jenen Erzählungen, mag auch ihr Stoff aus dem Alten Teſtament oder der jüdiſchen Meſſiaserwartung genommen ſein, als neue, beſſere Seele eingehaucht worden ſind.

Durch dieſe Auffaſſung tritt die urchriſtliche Mythenproduction mit derjenigen auf Eine Linie, die wir auch ſonſt in der Entſtehungsgeſchichte der Religionen finden. Das iſt ja eben der Fortſchritt, den in neueren Zeiten die Wiſſenſchaft der Mythologie gemacht hat, daß ſie begriffen hat, wie der

---

Hände der Gerechten in dieſer (vormeſſianiſchen) Zeit. Gott wird Todte auferwecken, wie er es ſchon zuvor gethan hat durch Elia, Eliſa und Ezechiel. Er wird das Meer austrocknen, wie durch Moſes geſchehen iſt. Er wird die Augen der Blinden öffnen, was er durch Eliſa gethan hat. Gott wird in der künftigen Zeit Unfruchtbare heimſuchen, wie er an Abraham und Sara gethan hat. — Vgl. noch Sohar Exod. 4, b, und Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, II, 318 fg.

Mythus in seiner ursprünglichen Gestalt nicht bewußte und absichtliche Dichtung eines Einzelnen, sondern Erzeugniß des Gemeinbewußtseins eines Volks oder eines religiösen Kreises ist, das wohl ein Einzelner zuerst ausspricht, aber eben deßwegen damit Glauben findet, weil er darin nur das Organ der allgemeinen Ueberzeugung ist; nicht eine Hülle, in welche ein kluger Mann eine Idee, die ihm aufgegangen, zu Nutz und Frommen der unwissenden Menge einhüllte, sondern nur mit der Geschichte, ja in der Gestalt der Geschichte, die er erzählte, wurde er sich der Idee bewußt, die er rein als solche selbst noch nicht zu fassen im Stande war. „Der Mythus", sagt Welcker, „ging im Geist auf, wie ein Keim aus dem Boden hervordringt: Inhalt und Form Eins, die Geschichte eine Wahrheit." [1])

Je mehr nun aber die evangelischen Mythen wenigstens zum Theil als neu und selbstständig gebildet erscheinen, desto schwerer kann man sich vorstellen, wie die Urheber von dergleichen Erzählungen sich nicht sollten bewußt gewesen sein, daß sie etwas als geschehen erzählten, das nicht wirklich geschehen, sondern von ihnen erdichtet war. Wer zuerst von der Geburt Jesu in Bethlehem berichtete, der konnte es in gutem Glauben thun, denn nach Micha sollte der Messias aus Bethlehem kommen, und Jesus war der Messias gewesen, folglich mußte er in Bethlehem geboren sein. Wer hingegen zuerst erzählte, daß beim Verscheiden Jesu der Vorhang im Tempel zerrissen sei (Matth. 27, 51), der muß doch, scheint es, gewußt haben, daß er das weder gesehen, noch von Jemanden erfahren, sondern selbst ausgesonnen hatte. Allein gerade hier kann eine sinnbildliche Redensart, wie wir sie Hebr. 10, 19 fg. finden, daß der Tod Jesu uns den Weg durch den Vorhang ins Allerheiligste eröffnet habe, von einem Zuhörer leicht eigentlich verstanden worden, und so jene Erzählung ganz ohne Bewußtsein der Erdichtung entstanden sein. Ebenso kann die Geschichte von der Berufung der vier Jünger zu Menschenfischern bisweilen so erzählt worden sein, daß der Fang, zu welchem Jesus sie berief, ihrem früheren Geschäfte und seiner magern Ausbeute als der überschwenglich ergiebigere entgegengestellt wurde, und wie leicht daraus im Weitererzählen von Mund zu Munde die Geschichte von dem wunderbaren Fischzug (Luc. 5) entstehen konnte, erhellt von selbst. So sehen auch die zur Beurkundung der Auferstehung Jesu dienenden Erzählungen zunächst zwar ganz so aus, wie wenn sie entweder geschichtlich wahr, oder bewußte Lügen sein müßten: und doch ist es nicht so, man denke sich nur in die Situation hinein. Im Streit über diesen Punkt sagte etwa ein Jude: Kein Wunder, daß man das Grab leer fand, ihr hattet ja den Leichnam daraus weggestohlen. Wir weggestohlen? erwiederte der Christ, wie hätten wir das gekonnt, da ihr gewiß das Grab sorgfältig verwahrt hattet? Das glaubte er, weil er es voraussetzte; ein Anderer, der ihm nacherzählte,

1) Griechische Götterlehre, I, 77.

ſagte ſchon beſtimmter, das Grab ſei bewacht geweſen, und das darauf gedrückte Siegel fand man ja im Daniel, deſſen Löwengrube ſich zum Vorbilde des Grabes Jeſu, worin ihm der Tod ſo wenig anhaben konnte, als dort jenem die Beſtien, von ſelbſt darbot. Oder ſagte ein Jude: Ja, er mag euch erſchienen ſein, aber als körperloſes Geſpenſt aus der Unterwelt. Als körperloſes Geſpenſt? antwortete der Chriſt; aber er hatte ja (das verſtand ſich für den Chriſten von ſelbſt) und zeigte noch die Nägelmale von der Kreuzigung. Das Zeichen konnte ein Wiedererzähler ſchon als Betaſtenlaſſen verſtehen, und ſo konnten auch dergleichen Erzählungen in gutem Glauben und doch ganz ungeſchichtlich ausgebildet werden.

Doch mit dieſer Nachweiſung, daß weit über die Gränze hinaus, innerhalb deren man es insgemein annehmlich findet, ein bewußtloſes Erdichten von ſolchen Erzählungen möglich war, ſoll nicht geſagt ſein, daß an der evangeliſchen Mythenbildung nicht auch bewußte Dichtung Antheil gehabt habe. Beſonders die Erzählungen des vierten Evangeliums ſind großentheils ſo planmäßig angelegt, ſo in's Einzelne hinein ausgeführt, daß, wenn ſie nicht hiſtoriſch ſind, ſie nur als bewußte und abſichtliche Erdichtungen ſcheinen betrachtet werden zu können. Bei der Entwerfung der Scene zwiſchen Jeſus und der Samariterin am Jakobsbrunnen, bei den Reden und Gegenreden, die er ſie wechſeln läßt, muß der Verfaſſer des vierten Evangeliums ſich ſeines freien Dichtens ſo gut bewußt geweſen ſein, als Homer, wenn er die Unterhaltung des Odyſſeus mit der Kalypſo oder des Achilleus mit ſeiner göttlichen Mutter ſchilderte. Dabei aber war ſich Homer ſicherlich zugleich der Wahrheit ſeiner Schilderung bewußt; er glaubte ſeine Götter und Heroen ganz ſo, wie es ihrem Weſen entſprach, wie ſie geredet und gehandelt haben mußten, darzuſtellen, ſeinen Volksgenoſſen die rechte und adäquate Vorſtellung von dieſen Weſen zu vermitteln. Wie? und dieſes Bewußtſein ſollte der Verfaſſer des vierten Evangeliums nicht ebenſo gehabt haben? Sein Jeſus, den er nicht blos für die Schafe aus dieſem Stalle gekommen wußte, konnte ſich von den Samaritern nicht jüdiſch abgeſperrt, kam er aber einmal nach Samarien, ſo konnte er nicht anders als ſo und mit dieſem Erfolge geſprochen, das Werk, das ſpäter den Apoſteln gelang, mußte ſchon der Meiſter ſelber angefangen haben. So kann man auch in Betreff der Auferweckung des Lazarus der Kritik entgegenhalten, wenn es keinen Lazarus gab, als den in der Gleichnißrede bei Lucas, insbeſondere keinen, der von Jeſu in's Leben zurückgerufen worden war, ſo habe ſich der Verfaſſer des vierten Evangeliums doch bewußt ſein müſſen, daß er mit dieſer ganzen Geſchichte der Chriſtenheit nur ein ſelbſtgemachtes Mährchen vorerzähle. Allein davon abgeſehen, daß wir nicht wiſſen, ob nicht ſchon vor unſerem vierten Evangelium die Sage den paraboliſchen Lazarus in einen wirklichen verwandelt hatte, wie noch heute in der Vorſtellung einer Menge von Chriſten beide in einander zerfließen, ſo war dem Evangeliſten

zweierlei gewiß: erſtlich, daß Jeſus die Auferſtehung und das Leben ſei, und zweitens, daß er dieſe Eigenſchaft, wie ſeine ganze Herrlichkeit, ſchon während ſeines Erdenlebens vorbildlich geoffenbart haben müſſe. Zu ſolchem Vorbilde, ſolcher Bürgſchaft für die künftige Wiederbelebung längſt Verweſter, ſchien die Erweckung ſo eben Verſtorbener, wie die älteren Evangelien ſie an die Hand gaben, nicht auszureichen, es mußte doch wenigſtens einer erweckt worden ſein, bei dem die Verweſung ſchon angeſetzt hatte: von dieſem Grundzuge ſeiner Erzählung kann der Evangeliſt aus ſeiner Idee von Jeſus heraus ſelbſt überzeugt geweſen ſein. Daß alles Nähere der Ausführung, wie bei der Geſchichte von der Samariterin, ſeine eigene dichteriſche Zuthat war, mußte er freilich wiſſen; aber dabei konnte er doch die Ueberzeugung haben, Wahres zu geben, denn die Wahrheit, nach der er ſtrebte, war nicht diplomatiſche Treue im Wiedergeben des Geſchehenen, ſondern der volle und allſeitige Ausdruck der Idee; darum ließ er ſeinen Chriſtus ſprechen, wie der Chriſtus in ihm ſprach, ſich bewegen und handeln, wie er in ſeiner Phantaſie lebte und ſich bewegte; er ſchrieb auch eine Apokalypſe, wie der Apoſtel, deſſen Namen er borgte, nur daß er die Bilder ſeines Innern nicht wie dieſer auf die Wetterwolken der Zukunft, ſondern auf die ruhige Wand der Vergangenheit ſich projiciren ließ. [1])

Fragt ſich nun, ob außer jener unbewußten Sagenpoeſie, wie ſie in den drei erſten Evangelien vorwaltet, auch die mehr oder minder bewußte Dichtung, wie ſie namentlich im vierten Evangelium nicht zu verkennen iſt, mit dem Namen des Mythus bezeichnet werden dürfe, ſo iſt in Betreff der griechiſchen Mythologie, woher die Benennung ſtammt, bekannt, daß man hier bis auf die neuere Zeit keinen Unterſchied gemacht, ſondern alle unhiſtoriſchen religiöſen Erzählungen, wie ſie auch immer entſtanden ſein mochten, Mythen genannt hat. Dieß haben die älteren Mythologen bis auf Heyne herab um ſo mehr gethan, als ſie von jenem Unterſchied in der Entſtehung der Mythen nichts wußten, ſondern dieſe ſammt und ſonders, auch die älteſten nicht ausgenommen, als bewußte und abſichtliche Erdichtungen Einzelner betrachteten. Erſt ſeit man ſich jenes Unterſchieds bewußt geworden, konnte die Frage entſtehen, ob nicht auch in der Benennung ein Unterſchied zu machen, und der Name Mythus ausſchließlich jenen urſprünglichen, unbewußten, gleichſam naturnothwendigen Bildungen vorzubehalten ſei. Hiefür haben ſich verſchiedene neuere Mythologen, namentlich auch Welcker in ſeinem Werke über die griechiſche Götterlehre, ausgeſprochen, und auf eine ſo gewichtige Auctorität ſcheinen diejenigen ſich berufen zu können, welche die fragliche Benennung für dasjenige in den Evangelien, was als bewußte Dichtung anzuſehen iſt, ablehnen. Allein Welcker kann auf ſeinem Gebiete ganz Recht haben, und doch die Theologen, wenn ſie es ihm nachthun

1) Vgl. Baur, Krit. Unterſuchungen über die kanon. Evangelien, S. 380.

wollen, Unrecht. Wer ſich mit der griechiſchen Mythologie beſchäftigt, der bewegt ſich auf einem Felde, von deſſen Erzeugniſſen ein- für allemal vorausgeſetzt wird, daß ſie unmittelbar nur ideale, nicht hiſtoriſche Geltung haben; er mag daher feinere Unterſchiede aufſuchen und dieſe auch durch verſchiedene Benennungen bemerklich machen. Dagegen operirt der Theolog, der ſich mit Evangelienkritik beſchäftigt, auf einem Gebiete, wo umgekehrt die hiſtoriſche Geltung ſeines ſämmtlichen Inhalts Vorausſetzung iſt. Wenn er nun dieſer Vorausſetzung gegenüber einen Kreis abzugränzen ſucht, deſſen Gebilde gleich denen der griechiſchen Mythologie nur ideale Geltung haben ſollen, ſo thut er wohl, für dieſe einen gemeinſamen Namen zu wählen, und dazu eignet ſich, wie ich behaupten muß, der innern Verwandtſchaft wegen kein anderer beſſer als der des Mythus. Der hiſtoriſchen Geltung gegenüber, die man von Seiten der alten Theologie fortwährend für dieſe Erzählungen in Anſpruch nimmt, verſchwinden die feineren Unterſchiede, wie jede von ihnen entſtanden ſein mag; die Hauptfrage iſt hier nicht, ob eine Geſchichte bewußter oder unbewußter Weiſe erdichtet, ſondern ob ſie überhaupt Geſchichte oder Dichtung ſei, wobei im letzteren Falle jene nähere Beſtimmung in theologiſcher Hinſicht Nebenſache iſt.

Es hat auf mich immer einen eigenen Eindruck gemacht, wenn ich in Baur's Kritik des Johanneiſchen Evangeliums aus Anlaß des Wunders zu Kana, nach Abweiſung aller Ausflüchte, das Wunder natürlich zu erklären, oder aus dem Texte des Evangeliums zu entfernen, die Frage las [1]): „Aber ſollen wir nun vielleicht, wenn dem Wunder ſein abſolutes Recht bleiben muß, uns zur mythiſchen Anſicht hindrängen laſſen?“ und darauf die Antwort: „Auch dieſe iſt ſchon durch die ganze bisherige Entwicklung ausgeſchloſſen.“ Denn ich dachte mir als Leſer einen gläubigen Theologen, wie freudig der aufathmen werde an dieſer Stelle, in einem Kritiker wie Baur nun auch einen Bundesgenoſſen gefunden zu haben gegen die „mythiſche Anſicht“ von den Evangelien, gegen welche, als einen das Land umwühlenden erymanthiſchen Eber, damals Alles, was eine Büchſe tragen, ja was nur eine Klapper rühren konnte, auf den Beinen war. Wenn aber der gute Theolog nun weiter las: „Um ſo gewiſſer kann die Erzählung nur aus der Grundidee des Evangeliums ſelbſt begriffen werden“, und ſchließlich fand, daß, was ich als einen Mythus, Baur als freie Dichtung des Evangeliſten erklärte, ſo ſah ich ihn, bitter enttäuſcht, das Buch weglegen, und der Verſicherung, wie etwas ganz Anderes es doch ſei, eine ſolche Erzählung aus der Idee des Evangeliſten, als aus altteſtamentlichen Vorbildern abzuleiten, kopfſchüttelnd ſein Ohr verſchließen. Geſchichtlich oder ungeſchichtlich? wahr oder unwahr? darum handelte es ſich für ihn, und hatte es ihn in Unruhe verſetzt, daß einer ſich erdreiſtet hatte, zu ſagen: die Geſchichte iſt nicht

1) A. a. O., S. 121.

wahr, ſo war es ihm ein ſchlechter Troſt, wenn nun ein Anderer auftrat mit der Verſicherung, ſie ſei vielmehr erdichtet.

Als Grund, warum Erzählungen, wie die von dem Wunder zu Kana, von der Auferweckung des Lazarus, ſich nicht eignen ſollen, unter den mythiſchen Geſichtspunkt geſtellt zu werden, gibt Baur an: Wo die Reflexion ſo entſchieden vorherrſche, die Darſtellung in ihrer ganzen Anlage ſo planmäßig auf eine beſtimmte Idee hinziele, da könne die Vorausſetzung eines Mythus nicht ſtattfinden. Von Ewald aber ſagt er gerade deßwegen, weil nach deſſen Anſicht die bedeutendſten Wundergeſchichten der Evangelien nur Anſchauungen und Bilder ſeien, aus welchen erſt der darin ſich reflectirende Gedanke abſtrahirt werden müſſe, daß er der Sache nach ganz auf dem mythiſchen Standpunkt ſtehe, und es nur nicht Wort haben wolle. [1]) Ewald freilich lehnt nicht nur für eine beſtimmte Klaſſe von Erzählungen, ſondern für das ganze bibliſche Gebiet die Ausdrücke Mythus und mythiſch ab; nicht aus menſchlicher Furcht, ſagt er (was ſich bei einem Göttinger Sieben von ſelbſt verſteht), ſondern weil das Weſen des Mythus mit dem Heidenthum verwachſen, und das Wort ein Fremdwort (d. h. in ſeiner Anwendung auf die Evangelien von einem Andern als Ewald aufgebracht) ſei. [2]) Baur hat den Mythusbegriff von der evangeliſchen Geſchichte nicht ganz ausgeſchloſſen, demſelben vielmehr namentlich auf den Grundſtock der evangeliſchen Ueberlieferung, wie er ſich bei Matthäus findet, die Anwendbarkeit zugeſtanden [3]); aber dem Worte iſt er möglichſt ausgewichen, und die „mythiſche Anſicht" hat er immer als eine ſolche behandelt, welche ſeiner eigenen als eine fremde gegenüberſtehe. Wenn er dabei für dieſe in Vergleichung mit der meinigen einen conſervativeren Charakter in Anſpruch nahm [4]), ſo iſt freilich nicht einzuſehen, woher ihr ein ſolcher kommen ſollte. Denn der Begriff des Tendenzmäßigen, den Baur an die Stelle des bei mir vorherrſchenden Mythusbegriffes ſetzte, oder der Kanon, daß eine geſchichtliche Darſtellung dieß in dem Maße weniger wirklich ſei, als ſich in ihr

1) Die Tübinger Schule, S. 158 der zweiten Auflage.

2) Jahrbücher der bibliſchen Wiſſenſchaft, II, 66. Professor Ewald, ſagt R. W. Mackay in ſeiner gründlichen Schrift „The Tübingen school and its antecedents", S. 345, Pr. Ewald, to whom the celebrity of any opinion not emanating from himself is sufficient reason for condemning and contradicting it etc. Nimmt man dazu, was derſelbe Schriftſteller S. 343 ſagt: Ewald wraps his virtue in an obscurity of inflated verbiage, und S. 351, Anmerkung, ſeine Maxime ſei: denounce your adversary in unmeasured terms for what he says, and then in slightly varying language quietly adopt his suggestions, ſo ſieht man mit Vergnügen, wie genau unſer großer Göttinger auch ſchon jenſeits des Kanals gekannt iſt.

3) Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien, S. 603.

4) Kirchengeſchichte des neunzehnten Jahrhunderts, S. 399. Vgl. Kritiſche Unterſuchungen, S. 72 fg.

ein beſtimmter Tendenzcharakter ausſpreche [1]), iſt ja gleichfalls nur ein Kriterium des Unhiſtoriſchen, und indem daneben für ſolche Erzählungen, an denen keine beſondere Tendenz, ſondern nur der allgemeine Charakter der frei ſich geſtaltenden Sage bemerkbar iſt, auch der mythiſchen Anſicht noch Raum gelaſſen wird, ſo lag es wenigſtens nicht an Baur's Principien, wenn er in der evangeliſchen Geſchichte nicht ſogar noch Mehreres als ich für unhiſtoriſch erklärte.

Ich habe in dieſer neuen Bearbeitung des Lebens Jeſu, hauptſächlich in Folge von Baur's Nachweiſungen, der Annahme bewußter und abſichtlicher Dichtung weit mehr Raum als früher zugeſtanden; darum aber die Bezeichnung zu ändern, habe ich keine Urſache gefunden. Auf die Frage vielmehr, ob auch bewußte Erdichtungen eines Einzelnen füglich Mythen zu nennen ſeien, muß ich auch nach allem ſeither darüber Verhandelten noch immer antworten: in allewege, ſobald ſie Glauben gefunden haben und in die Sage eines Volks oder einer Religionspartei übergegangen ſind; was dann immer zugleich beweiſt, daß ſie von ihrem Urheber nicht blos nach eigenen Einfällen, ſondern im Zuſammenhang mit dem Bewußtſein einer Mehrheit gebildet waren. Jede unhiſtoriſche Erzählung, wie auch immer entſtanden, in welcher eine religiöſe Gemeinſchaft einen Beſtandtheil ihrer heiligen Grundlage, weil einen abſoluten Ausdruck ihrer conſtitutiven Empfindungen und Vorſtellungen erkennt, iſt ein Mythus [2]); und wenn die griechiſche Mythologie ein Intereſſe haben mag, von dieſem weitern Mythusbegriff einen engern zu unterſcheiden, der bewußte Erdichtung ausſchließt, ſo hat umgekehrt die kritiſche Theologie der ſogenannten gläubigen gegenüber ein Intereſſe, alle diejenigen evangeliſchen Erzählungen, denen ſie nur ideale Bedeutung zuerkennt, unter dem gemeinſchaftlichen Begriff des Mythus zuſammenzufaſſen.

26.

Plan des Werkes.

Außer dieſem eigenthümlichen Apparat, die Wunder mythiſch verdampfen zu laſſen, wird ſich nun aber die Kritik der evangeliſchen Geſchichte begreiflicherweiſe aller der Mittel und Werkzeuge bedienen, deren die hiſtoriſche Kritik überhaupt zu ihren Operationen nicht entbehren kann, die aber eben, weil ſie aller hiſtoriſchen Kritik gemein ſind, hier keiner beſondern Auseinanderſetzung bedürfen.

In der Anwendung dieſer Mittel, in der Inſtruirung des kritiſchen Proceſſes, war in meiner frühern Bearbeitung des Lebens Jeſu der analy-

1) Kritiſche Unterſuchungen, S. 76.
2) Leben Jeſu, vierte Auflage, S. 96. Julian, S. 64.

tiſche Weg genommen, d. h. es wurde von Außen nach Innen operirt, von der Schale auf den Kern, von den aufgeſchwemmten Schichten auf das Urgebirge zu kommen geſucht. Die Kritik ging von den verſchiedenen Auslegungen und Auffaſſungen der einzelnen evangeliſchen Erzählungen aus, ſuchte durch Ausſcheidung der unzuläſſigen die wahre zu gewinnen, und indem ſie die Entſtehung und Ausbildung der jedesmal in Frage ſtehenden Erzählung begreiflich zu machen ſtrebte, ſchloß ſie mit der Andeutung, was etwa an derſelben den hiſtoriſchen Kern gebildet haben möchte. Anders konnte die Kritik in ihren damaligen Anfängen nicht verfahren; ſie mußte ſich den bis dahin als heilig abgeſchloſſenen Boden der evangeliſchen Geſchichte erſt Schritt für Schritt erobern, ſich gleichſam die Straße von der Küſte in's Innere des Landes erſt mit den Waffen in der Hand bahnen. Das war zwar eine mühſame und umſtändliche Sache, aber dieſe Umſtändlichkeit hatte auch ihr Gutes. Indem kein Schritt vorwärts gethan werden konnte, ohne daß ein theologiſches Vorurtheil aufgelöſt, ein dogmatiſcher Fehlſchluß nachgewieſen, ein exegetiſcher Irrthum berichtigt worden wäre, gab dieß für Diejenigen, die dem Gange der Kritik folgten, eine tüchtige Schule, und ſo wird das Werk, das dieſen Gang nahm, immer eines der inſtructivſten für alte wie für junge Theologen bleiben. Dabei fehlten jedoch dieſem Verfahren auch empfindliche Nachtheile nicht. Für's Erſte, indem der Weg von Außen nach Innen genommen, von der oberſten Schichte auf das Tieferliegende gebohrt wurde, war der Gang der Kritik gerade der entgegengeſetzte von demjenigen, den einſt die Sache ſelbſt in ihrer natürlichen Entwicklung genommen hatte. Die Kritik ging von dem Späteſten aus, um auf Dasjenige zuletzt zu kommen, was in Wirklichkeit das Erſte geweſen war. Für's Andere, indem die Kritik von den einzelnen evangeliſchen Erzählungen ausging, und nur etwa am Schluſſe der Prüfung einer jeden andeuten konnte, was nach Abzug der mythiſchen Zuthaten als geſchichtlicher Reſt derſelben anzuſehen ſei, ergaben ſich zwar bei einer Menge von Erzählungen ſolche kleine Reſtziffern, aber es fand ſich kein Ort, dieſe Ziffern zuſammenzuzählen, und in Einem Zuge zu entwickeln, was denn an der Perſon und Geſchichte Chriſti, ſtreng hiſtoriſch genommen, geweſen ſein möchte.

Darum ſchien es zur Ergänzung des früheren Verfahrens dienlich, und zugleich der indeß fortgeſchrittenen Wiſſenſchaft angemeſſen zu ſein, dießmal den umgekehrten ſynthetiſchen Weg einzuſchlagen. Es ſind dem Verfaſſer des Leben Jeſu, nachdem er ſich von der Küſte nach der Hauptſtadt des Landes durchgeſchlagen hatte, ſo tüchtige Streitkräfte nachgezogen, daß die Eroberung als geſichert, der feſte Punkt im Innern des Landes als ein für allemal gewonnen angeſehen werden darf. Wir wiſſen jetzt wenigſtens gewiß, was Jeſus nicht war und nicht gethan hat, nämlich nichts Uebermenſchliches und Uebernatürliches: ſo wird es uns eher möglich ſein,

den Andeutungen der Evangelien über das Natürliche und Menſchliche in ihm ſoweit nachzugehen, um wenigſtens in ungefähren Umriſſen angeben zu können, was er war und was er wollte. Davon alſo, von dem muthmaßlichen hiſtoriſchen Kern der Geſchichte Jeſu, der in dem früheren Werke gar nicht als Einheit zur Darſtellung kam, werden wir dießmal ausgehen. Als die erſte Wirkung deſſen, was Jeſus war, werden wir hierauf den in ſeinen Jüngern entſtandenen Glauben an ſeine Auferſtehung erkennen, damit aber die Vorſtellung von ihm in eine Temperatur verſetzt finden, wo ſie im üppigſten Wachsthum zahlreiche unhiſtoriſche Schößlinge, einen immer wunderhafter als den andern, treiben mußte. Der gottbegeiſtete Davidsſohn wird zum vaterlos erzeugten Gottesſohn, der Gottesſohn zum fleiſchgewordenen Schöpferwort; der menſchenfreundliche Wunderarzt wird zum Todtenerwecker, zum unumſchränkten Herrn über die Natur und ihre Geſetze; der weiſe Volkslehrer, der den Menſchen in's Herz ſchauende Prophet wird zum Allwiſſenden, zu Gottes anderem Ich; der in ſeiner Auferſtehung zu Gott Eingegangene iſt auch von Gott ausgegangen, iſt im Anfang bei Gott geweſen, und ſein Erdendaſein war nur eine kurze Epiſode, durch welche er ſein ewiges Sein bei Gott zum Beſten der Menſchen unterbrach. Dieſem Gang der Sache, d. h. der allmähligen Entwicklung der Vorſtellungen von Jeſu, der Bereicherung ſeiner Lebensgeſchichte mit immer mehr idealen Zügen, wird unſere Kritik dießmal Schritt für Schritt nachgehen, zuerſt die erſten Anſätze des Unhiſtoriſchen bemerklich machen, dann nach einander zeigen, wie ſich über jeder Schichte allemal wieder eine neue gebildet hat, wie jede dieſer Schichten nur der Niederſchlag der jeweiligen Vorſtellungen der Zeit und des Kreiſes, innerhalb deren ſie ſich bildete, geweſen iſt, bis endlich mit dem johanneiſchen Evangelium ein Ruhepunkt eintrat, über welchen hinaus eine weitere Steigerung und zugleich Vergeiſtigung nicht mehr möglich, aber auch nicht mehr Bedürfniß war. Dieſe Darlegung wird für uns neben ihrem hiſtoriſchen zugleich den dogmatiſchen Werth haben, daß ſie unſerm Urtheil über den Charakter der evangeliſchen Geſchichte zur Bewährung dient. Wer einer allgemein geglaubten Geſchichte die hiſtoriſche Geltung abſpricht, von dem wird außer den Gründen dieſes Urtheils mit Recht auch die Nachweiſung verlangt, wie denn die ungeſchichtliche Erzählung aufgekommen ſei? und dieſe Nachweiſung hoffen wir in unſerm zweiten Buche geben zu können.

Indem wir ſo dem Gange der Sache ſelbſt folgen, hätten wir an und für ſich gar nicht nöthig, uns mit den abweichenden Anſichten und Auslegungen der Theologen einzulaſſen; wovon wir in dem frühern Werke ausgegangen ſind und es als eine Hauptaufgabe betrachtet haben, davon könnten wir dießmal geradezu Umgang nehmen. Wir könnten es um ſo füglicher, als dieſe theologiſchen Auslegungen und Ausgleichungen in der Regel nur Verſuche ſind, die Kritik von der geraden Straße abzulocken und in apologetiſche Dſchungeln

zu verwickeln, aus denen wenigstens nicht ohne Zeitverluſt loszukommen iſt. Dazu kommt, daß, wenn dieſer apologetiſchen Ausflüchte zu der Zeit, als das frühere Werk entſtand, ſchon eine ziemliche Anzahl war, ihrer ſeitdem geradezu Legion geworden iſt. Es iſt wie in einem trockenen Herbſte mit den Feldmäuſen: trittſt du ein Loch zu, ſo öffnen ſich ſechs neue dafür. Wenn man ein Werk wie das gediegene von Zeller über die Apoſtelgeſchichte lieſt, wo mit einer Gründlichkeit und Geduld, die der höchſten Anerkennung werth ſind, jede, ſelbſt die elendeſte theologiſche Ausrede berückſichtigt, jedes auch noch ſo unbegründete Vorbringen gegen die Kritik widerlegt, von jedem Seitenſprunge der verſchmitzte Gegner zurückgeholt iſt, ſo kann man ſich des Gedankens nicht erwehren, ob es einem wiſſenſchaftlichen Manne zugemuthet werden kann, „mit ſolchem Geſindel ſich herumzuſchlagen", durch das Bemühen damit ſich in dem geraden Laufe der wiſſenſchaftlichen Kritik aufhalten zu laſſen? Selbſt was Evidenz und zwingende Beweiskraft betrifft, läßt ſich fragen, ob nicht ein Werk daran durch das fortwährende Abbrechen des Fadens der Entwicklung der Sache ſelbſt, wozu jene Rückſichtnahme es nöthigt, mehr verliere, als es durch die Vollſtändigkeit der Widerlegung abweichender Anſichten gewinnen kann. Um das Geſchrei der Theologen, man habe ſich die Sache dadurch leicht gemacht, daß man ihre gewichtigen Gründe nicht berückſichtigt habe, d. h. ihre papiernen Schanzen einfach vorbeigezogen ſei, ohne ſie einer ernſthaften Belagerung zu würdigen, hätte ſich eine Darſtellung wenig zu kümmern, die zunächſt gar nicht für Theologen, ſondern für Gebildete und Denkende aller Stände und Berufsarten berechnet iſt. Dennoch möchte ich ſchon des Spaßes wegen mich dieſes Geſchäfts nicht ganz überheben. Sofern mich aber der gerade Weg dießmal nicht darauf führen wird, ſo ſoll nur allemal da, wo es einige Ausbeute verſpricht, d. h. an ſolchen Stellen, wo ſich die ausgiebigſten Neſter von dergleichen Ungeziefer angeſiedelt haben, ein Ruhepunkt gemacht und dem Leſer Proben gegeben werden, wie an den Aufgaben, die ſich auf unſerem genetiſch-kritiſchen Wege von ſelbſt natürlich löſen, die erhaltungsluſtige Theologie von heute ſich mit den abenteuerlichſten Verrenkungen und ſeltſamſten Bockſprüngen abarbeitet.

Erſtes Buch.

Das Leben Jeſu

im geſchichtlichen Umriß.

Digitized by Google

27.

Vorbereitung.

Zum Beweiſe, daß die Anerkennung des Wunderbaren auf chriſtlichem Gebiete nicht zu umgehen ſei, pflegt man ſchon die Entſtehung des Chriſtenthums ſelbſt als das größte Wunder zu bezeichnen. Vergebens bemühe ſich eine glaubensloſe Wiſſenſchaft, in der unmittelbar vorhergehenden Zeit die Urſachen nachzuweiſen, aus denen ſich eine ſolche Wirkung begreifen ließe: das Mißverhältniß zwiſchen beiden Seiten bleibe ſo groß, daß hier, wie bei der erſten Entſtehung organiſcher Weſen oder dem Anfang des Menſchengeſchlechts, ohne die Vorausſetzung eines unmittelbaren Eintretens der göttlichen Schöpferkraft nicht auszukommen ſei.

Allerdings, wenn wir im Stande wären, alle diejenigen Momente, die den Hervorgang des Chriſtenthums bedingten, in ſolcher Vollſtändigkeit geſchichtlich nachzuweiſen, daß Urſache und Wirkung ſich entſprächen, ſo wäre damit die Anſicht, welche in der Entſtehung des Chriſtenthums ein Wunder ſieht, widerlegt, weil das Wunder dadurch als ein überflüſſiges nachgewieſen wäre, und ein überflüſſiges Wunder ſelbſt auf dem Standpunkte des Wunderglaubens nicht angenommen werden darf. Allein daraus folgt nicht, daß, wenn uns zu ſolcher Nachweiſung die Mittel fehlen, wir gehalten ſeien, das Wunder anzuerkennen. Denn daß uns die Umſtände, in denen die hervorbringenden Urſachen des Chriſtenthums lagen, nicht mehr bekannt ſind, das heißt noch nicht ſo viel, daß gar keine ſolchen Urſachen vorhanden geweſen ſeien. Im Gegentheil, wir ſehen deutlich, wie es kommt, daß wir von denſelben, unerachtet ſie vorhanden waren, doch nur wenig wiſſen.

Ueber die Bildungsverhältniſſe der Juden in Paläſtina haben wir gerade aus dem Jahrhundert, das dem Zeitalter Jeſu voranging, nur höchſt mangelhafte Nachrichten. Die Hauptquellen darüber ſind das Neue Teſtament und die Schriften des Joſephus. Das erſtere, da es ſich nur um Jeſus und den Glauben an ihn dreht, und ihn als übernatürliche aus nichts Früherem erklärbare Erſcheinung faßt, gibt uns über das, was wir ſuchen, nur gelegentlich und gleichſam unwillkürlich einzelne Winke. Joſephus, der ſeine beiden Hauptwerke, über den jüdiſchen Krieg und die jüdiſchen Alter-

thümer, nach der Zerſtörung Jeruſalems in Rom ſchrieb, iſt zwar über die politiſchen und dynaſtiſchen Verhältniſſe Judäa's während des fraglichen Zeitraums ſehr ausführlich, und die Bildungsgeſchichte betreffend, verdanken wir ihm die genaueren Nachrichten über die drei jüdiſchen Sekten; aber gerade über diejenige Seite der Religionsmeinungen ſeines Volkes, die uns für unſern Zweck die wichtigſte wäre, die meſſianiſchen Erwartungen, wirft er abſichtlich einen Schleier, um den politiſchen Argwohn der Römer, der ſich nicht ohne Grund daran knüpfte, nicht rege zu machen; womit es auch zuſammenhängen mag, daß er des Chriſtenthums und ſeines Stifters entweder gar keine, oder, ſelbſt wenn die berühmte Stelle ächt wäre, doch nur höchſt ungenügende Erwähnung thut.[1]) Die Schriften des alexandriniſchen Juden Philo, die noch früher, zum Theil möglicherweiſe noch in die Lebenszeit Jeſu ſelbſt fallen und über den damaligen Bildungsſtand der ägyptiſchen Juden ſehr lehrreich ſind, laſſen auf die Verhältniſſe des Mutterlandes nur unſichere Schlüſſe zu. Umgekehrt iſt der Talmud in ſeinen Grundbeſtandtheilen zwar paläſtiniſchen Urſprungs, und enthält darunter ohne Zweifel auch Nachrichten, die in die Zeit vor Chriſto hinaufreichen; aber ſein Abſchluß fällt ſo ſpät, daß man deſſen bei keiner ſchlechthin ſicher iſt. Von den apokalyptiſchen Schriften, dem vierten Buch Esra und dem Buch Henoch, die man ſonſt wohl als Quellen für die beiden Jahrhunderte vor Chriſto zu benützen pflegte, iſt neuerlich ſtreitig geworden, ob ſie nicht vielmehr dem erſten und zweiten Jahrhundert nach ihm angehören. Was endlich die griechiſchen und römiſchen Schriftſteller betrifft, ſo kannten und beachteten ſie das, was in Paläſtina vorging, ſo wenig, daß ſie uns über die das Chriſtenthum vorbereitenden Umſtände keinen Aufſchluß geben; von dem Chriſtenthum ſelbſt aber zeigen ſie erſt von da an eine genauere Kenntniß, als es die Grenzen Paläſtinas längſt überſchritten hatte und ſeinen Grundzügen nach als fertig gelten konnte.

Gleichwohl liegen in dem Wenigen, was wir über die beſonderen Zuſtände des jüdiſchen Volkes aus der Zeit vor dem Auftreten Jeſu wiſſen, auf der einen, und in der ausführlicheren Kunde, die wir über die allgemeinen Bildungsverhältniſſe der Völker um jene Zeit haben, auf der andern Seite, Data genug, um in der Entſtehung des Chriſtenthums kaum mehr Räthſelhaftes übrig zu laſſen, als bei jeder Epoche in der Geſchichte, ſei es der

1) Die Stelle, Jüdiſche Alterthümer, 18, 3, 3, iſt jedoch ſicherlich zum Mindeſten interpolirt. Iſt aber dieß zugeſtanden, ſo ſchwindet ſie zu einer ſo nichtsſagenden Notiz zuſammen, daß dann vollends nicht zu begreifen iſt, wie der Verfaſſer um ihretwillen den Zuſammenhang ſeiner Darſtellung (denn 18, 3, 4 ſchließt ſich eng an 18, 3, 2 an) unterbrechen mochte. Ich halte die ganze Stelle, die ſich freilich ſchon bei Euſebius, Kirchengeſchichte, I, 11, 7 fg., findet, für ein chriſtliches Einſchiebſel, und berufe mich dafür auch auf den ganz andern Eindruck, den die Stelle über den Täufer, ebendaſelbſt 18, 5, 2, macht.

Kunſt oder Wiſſenſchaft, des religiöſen oder des Staatslebens, in dem perſönlichen Momente, dem Auftreten des genialen Individuums liegt, das beſtimmt iſt, nachdem des Brennſtoffs genug ſich angeſammelt hat, darein den zündenden Funken zu werfen.

Ich weiß nicht, ob der übernatürlichſte Urſprung, den man dem Chriſtenthum zuſchreiben mag, ehrenvoller für daſſelbe ſein kann, als wenn die Geſchichtsforſchung nachzuweiſen ſucht, wie es die reife Frucht alles desjenigen geweſen ſei, was bis dahin in allen Zweigen der großen Menſchenfamilie als höheres Streben ſich geregt hatte. Damit iſt ſchon geſagt, daß wir, um das Chriſtenthum in ſeiner Entſtehung zu begreifen, nicht bei dem Judenthum ſtehen bleiben dürfen, auf deſſen Boden es allerdings erwachſen iſt, doch erſt nachdem dieſer Boden von Stoffen, die von auswärts kamen, durchdrungen und geſättigt war. Niemals würde das Chriſtenthum, können wir ſagen, die Religion des Abend- wie des Morgenlandes geworden, ja in der Folge vorzugsweiſe die des Abendlandes geblieben ſein, wenn nicht ſchon bei ſeiner Entſtehung und erſten Ausbildung neben dem Orient auch der Occident, neben dem jüdiſchen auch der griechiſch-römiſche Geiſt betheiligt geweſen wäre. Das Judenthum mußte erſt in dem furchtbaren Mörſer der Geſchichte ſo zerſtoßen, das iſraelitiſche Volk durch die wiederholten Wegführungen ſo unter die übrigen zerſtreut, und damit ebenſo viele Kanäle, um fremdländiſche Bildungsſtoffe dem Mutterlande zuzuführen, geöffnet ſein, ehe es die Fähigkeit erhielt, ein Erzeugniß wie das Chriſtenthum aus ſich hervorgehen zu laſſen. Insbeſondere mußte die Vermählung von Orient und Occident, wie ſie das Werk des großen Macedoniers war, vorangegangen, es mußte in Alexandrien gleichſam das Brautbette für dieſe Vermählung gegründet ſein, ehe an eine Erſcheinung wie das Chriſtenthum zu denken war. Wäre kein Alexander vorangegangen, ſo wäre kein Chriſtus nachgekommen, iſt zwar für theologiſche Ohren ein läſterlich klingender Satz, der jedoch, ſobald wir uns bewußt werden, daß auch der Held eine göttliche Sendung hat, alles Anſtößige verliert.

Wenn wir einen Augenblick, dem gemeinen Sprachgebrauche folgend, Juden- und Heidenthum als die beiden Factoren betrachten, die einander in die Hand arbeiten mußten, um die neue Weltreligion hervorzubringen, ſo rechnen wir auf Seiten des erſtern noch diejenigen Einflüſſe mit ein, welche das Judenthum von andern orientaliſchen Religionen, namentlich während und nach dem Exil von der perſiſchen Religion, erfahren hatte. Unter dem heidniſchen Factor aber verſtehen wir in erſter Stelle die griechiſche Bildung, in zweiter den feſten Organismus des römiſchen Kaiſerreichs, welchem auch das jüdiſche Land und Volk eben um die Zeit der Geburt Jeſu angeſchloſſen wurde. So haben wir gleichſam zwei Linien, jede durch ein eigenthümliches Streben weiter geführt, und doch beſtimmt, ſchließlich in Einem Punkte zuſammenzutreffen, der dann eben die Stätte für die Entſtehung der neuen

Religion werden mußte. Wollen wir die ſcheinbar ſo entgegengeſetzten, und doch am Ende denſelben Punkt ſuchenden Beſtrebungen dieſer beiden Linien durch eine kurze Formel bezeichnen, ſo können wir ſagen: das Judenthum in allen Stadien ſeiner Entwicklung ſuchte Gott, das Griechenthum ebenſo den Menſchen.

28.

Der Entwicklungsgang des Judenthums.

Den erſtern glaubte das jüdiſche Volk gefunden zu haben, als es ſich, der Mehrheit der ſinnlichen und im Bilde verehrten Götter Aegyptens und Paläſtinas gegenüber, des Einen geiſtigen, bild- und gleichnißloſen Jehova bewußt geworden war. Da es mit dieſem Bewußtſein unter den Völkern allein ſtand, war der ſo erkannte Gott der ſeinige, Iſrael deſſen auserwähltes Eigenthum, und es entwickelte ſich zwiſchen dem Volk und ſeinem Gott ein Bundes- oder Vertragsverhältniß, vermöge deſſen das erſtere ſich zu einem umſtändlichen, genau geregelten Dienſt, der letztere dagegen ſich dazu verpflichtete, dem Volke, ſofern es jenem Dienſte nachkäme, ſeinen mächtigen Schutz gegen alle andern Völker, ſeinen beſondern Segen angedeihen zu laſſen. Doch hatte bald, oder eigentlich von jeher, jeder Theil über den andern zu klagen. Jene Erkenntniß des Einen wahren Gottes war dem Volke nicht als Ganzem, ſondern nur einzelnen hervorragenden Geiſtern unter demſelben aufgegangen, während die Maſſe noch immer dem polytheiſtiſchen Thier- und Bilderdienſte der Nachbarvölker nachhing. Andererſeits war von dem beſondern Schutze, der Iſrael von ſeinem Jehova verheißen war, wenig zu ſpüren, da mit kurzen Unterbrechungen es von jeher kaum einem Volke hinderlicher ergangen iſt, als dem erwählten Judenvolke. Das ſtellten denn freilich die Prieſter und Propheten des Einen Gottes als Strafe für den Ungehorſam des Volkes dar; während dieſes ſeine geringe Bereitwilligkeit zum Dienſt eines ſolchen Gottes mit dem Ausbleiben des beſondern Schutzes entſchuldigen konnte, der ihm von demſelben in Ausſicht geſtellt war.

Daß die Begründer des jüdiſchen Religionsweſens aus dem allgemeinen Brauche der Nationen um ſie her den Opferdienſt beibehielten, war einerſeits natürlich, und kam überdieß dem Volke zu Gute, das, da es ſich ſchon ſo ſchwer in den bildloſen Gott fand, in einen opferloſen Gottesdienſt ſich gar nicht gefunden haben würde. Dennoch war die Verehrung eines unſichtbaren Weſens durch blutige Thieropfer ein Widerſpruch, der ſinnliche Dienſt paßte nicht zu dem überſinnlichen Gott und konnte das Volk leicht wieder zu den ſinnlichen Göttern zurücklocken, deren Weſen er beſſer entſprach. Je mehr von den edleren Geiſtern der Nation der Eine Gott zwar als Schöpfer der Natur, aber als geiſtiges Weſen und ſittliche Macht begriffen wurde, deſto mehr mußte ihnen auch darüber ein Licht aufgehen, daß der wahre Dienſt

dieſes Gottes nicht in Opfern oder ſonſtigem äußern Thun, ſondern in der Reinigung des Herzens und des Lebens beſtehen müſſe.

Bekanntlich war dieß die Einſicht, welche die ſogenannten Propheten und beſonders diejenigen unter denſelben, welche ſeit dem Wanken des Zehnſtämmereichs bis zur Rückkehr aus dem babyloniſchen Exil nach einander auftraten, ſich errungen hatten und dem Volk an's Herz legten. „Ich haſſe eure Feſte, läßt Amos Jehova ſprechen; wenn ihr mir Opfer bringet, genehmige ich ſie nicht, das Spiel eurer Harfen mag ich nicht hören. Es ſtröme aber wie Waſſer Recht, und Gerechtigkeit wie unverſiegbare Bäche" (5, 21 fg.). „Denn, ſpricht derſelbe bei Hoſea (6, 6), Frömmigkeit lieb' ich und nicht Opfer, und Gotteserkenntniß mehr als Brandopfer." Daſſelbe predigt Jeſaia allerorten, und Micha fragt (6, 6 fg.): „Womit ſoll ich treten vor Jehova, mich beugen vor dem Gott der Höhe? Soll ich vor ihn treten mit Brandopfern, mit jährigen Kälbern? Wird Jehova Gefallen finden an Tauſenden von Widdern, an Myriaden Strömen Oels? Er hat dir kund gethan, o Menſch, was gut iſt, und was anders fordert er von dir, als Recht zu üben und Frömmigkeit zu lieben und demüthig zu ſein vor deinem Gott?" Endlich geht Jeremia ſogar ſo weit, daß er Jehova geradezu zum Volke ſprechen läßt (7, 22 fg.): „Nicht habe ich euren Vätern, als ich ſie aus Aegypten führte, wegen Brand- und Schlachtopfern Gebote gegeben, ſondern dieß gebot ich ihnen: gehorchet meiner Stimme, ſo will ich euer Gott ſein."

Dieß war jedoch noch lange nicht ſo gemeint, als ſollte die Vergeiſtigung der Religion bis zum Fallenlaſſen des Opferweſens getrieben, neben dem moraliſchen Gottesdienſte der ceremonielle aufgegeben werden. Selbſt der hochſinnige Verfaſſer des ſpätern Theils der jeſaianiſchen Weiſſagungen, der als die rechte Zubehör zum Faſten nicht Kopfhängen und Bußgeberden, ſondern Werke der Wohlthätigkeit und Menſchenliebe verlangt, will dabei doch die Faſttage beobachtet wiſſen (58, 3 fg.), und legt beſonders auch auf die Heiligung des Sabbats großes Gewicht (56, 1 fg. 58, 13 fg.). Zu dieſem Feſthalten an den altväterlichen Religionsgebräuchen fand ſich das jüdiſche Volk ſeit dem Exil beſonders dadurch veranlaßt, daß es keinen andern Weg ſah, dem Andrang der mächtigen Weltreiche gegenüber, die ſich nach einander in ſeiner Nähe ausbildeten, ſeine Eigenthümlichkeit und Selbſtſtändigkeit zu behaupten. Daher ſehen wir ſeit jenem Zeitpunkte die Luſt des Rückfalls in heidniſche Götzendienſte mit einemmale verſchwunden, damit jedoch im Ganzen keine Vergeiſtigung der Religion, vielmehr eine ſteigende Aengſtlichkeit, den äußern Cultusvorſchriften gerecht zu werden, Hand in Hand gehen. Einmal unter der Herrſchaft der Seleuciden in Folge des Zugangs zum Orient, den Alexander der griechiſchen Cultur eröffnet hatte, ſcheint griechiſche Denkart und Sitte auch unter den Juden in Paläſtina viel Anklang gefunden zu haben; doch die religiöſe und nationale Eigenthümlichkeit

des Volks hatte noch Kraft genug, um mittelſt des maccabäiſchen Aufſtandes die fremdartigen Stoffe auszuſtoßen, worauf es ſich von da an nur noch ſtarrer und ſchroffer in ſeinen ſelbſtgerechten Ceremoniendienſt einſchloß. So war in dem ſpätern Judenthum, wenn wir es mit dem Standpunkte der Propheten vor und unter dem Exil vergleichen, ein Rückſchritt nicht zu verkennen; mit ſeiner Richtung auf äußerlichen Dienſt, auf Vermehrung und ſpitzfindige Ausſpinnung des Ceremonienweſens war es dem Gott, den es ſuchte, wieder ungleich ferner gerückt, als die Propheten, die ſeine Gegenwart im Geiſte des Menſchen geahnt, in Rechtſchaffenheit und Menſchenliebe ſeinen wahren Dienſt erkannt hatten.

Doch dieſer Richtung auf Vergeiſtigung der Religion war in den Propheten noch eine andere zur Seite gegangen. Die Erhebung Iſrael's zu ächter Frömmigkeit machten ſie zwar zur unerläßlichen Bedingung der Wiederkehr beſſerer Zeiten: Jehova wollte ſein Volk erſt durch Strafgerichte läutern und ſichten, die Schlacken ausſchmelzen und das Unreine auswaſchen (Jeſ. 1, 25 fg. 4, 3 fg. Mal. 3, 2 fg.), auf die Bekehrten und Entſündigten ſodann ſeinen Geiſt ausgießen, einen neuen Bund mit ihnen errichten und ſein Geſetz in ihr Herz ſchreiben (Jerem. 31, 31 fg. Heſek. 11, 19 fg. 36, 26 fg. Joel 3, 1 fg.), ehe die neue glücklichere Zeit ihren Anfang nehmen ſollte. Aber indem man ſich die beſſere Zukunft nach dem Vorbilde der guten alten Zeit ausmalte, die das Volk unter ſeinem König David genoſſen hatte, verband ſich mit der Hoffnung auf dieſelbe die Erwartung eines Herrſchers von David's Art, aus David's Geſchlecht, der ſein Volk aus der Tiefe ſeines jetzigen Verfalls auf eine Höhe der Macht und Wohlfahrt noch über die Zeiten des alten David hinaus führen ſollte. Als nach der Vernichtung des Zehnſtämmereichs durch die Aſſyrer auch das Königreich Juda ſich von denſelben bedroht ſah, verhieß der Prophet Jeſaia (11, 1 fg.), dieſer jetzt ſo übermächtige Feind werde in Kurzem unſchädlich gemacht ſein. Dann werde ein Reis vom Stamme Iſai's, ein Sproß von ſeiner Wurzel aufſchießen, ein Herrſcher, auf dem der Geiſt Jehova's ruhen, der im Innern mit Gerechtigkeit und Kraft walten, ein goldenes Zeitalter heraufführen, das Reich Iſrael wiederherſtellen und ſeinem alten Hader mit Juda ein Ende machen, dann mit ſo vereinten Kräften die umwohnenden Völker unterwerfen werde; womit wohl auch Bekehrung dieſer Völker zur Jehovareligion verbunden gedacht wurde (Micha 4, 1 fg. Jeſ. 18, 7. 19, 17 fg. 60, 1 fg.). Und als ſpäter auch das Strafgericht über Juda ſich zu vollziehen im Begriffe war, am Anfang des babyloniſchen Exils, weiſſagte Jeremia (33, 1 fg. 14 fg.) dereinſtige Herſtellung des verödeten Landes unter einem Sprößling David's, deſſen Walten er ebenſo wie einſt Jeſaia beſchrieb. Dieß wendet der in Babel weiſſagende Heſekiel (34, 23. 37, 24) ſo, daß David ſelbſt es ſein werde, der das wiederhergeſtellte und geeinigte Volk als guter Hirte weiden ſolle.

Wie aber durch die ganze Geschichte des Volks Israel ein Widerstreit zwischen dem Priester- und Prophetenthum einerseits und dem Königthum andererseits hindurchgeht, so nahm die messianische Erwartung statt von David, wohl auch von Mose ihren Ausgangspunkt. Der zu Josia's Zeiten lebende Verfasser des Deuteronomium legt dem scheidenden Gesetzgeber die Verheißung in den Mund (5 Mos. 18, 15), einen Propheten wie er werde Jehova dem Volke aus seiner Mitte erwecken, dem sollen sie Folge leisten; eine Weissagung, die, wenn auch von der Fortdauer des Prophetenthums überhaupt gemeint, doch, wie wir aus dem ersten Maccabäerbuch (4, 46) und dem Neuen Testament (z. B. Joh. 6, 14. vgl. 4, 19 fg. Apostelgeschichte 3, 22) sehen, in der Folge von einem einzelnen messiasartigen Propheten verstanden worden ist. Welche Einwirkung dieses mosaische Vorbild des Messias auf die Gestaltung der Geschichte Jesu in den Evangelien gehabt hat, werden wir in der Folge finden. Statt an den Gesetzgeber knüpft der nachexilische Prophet Maleachi die Zukunftshoffnung an den zum Himmel erhobenen Propheten Elia an, den Jehova vor seinem furchtbaren Gerichtstage zur Bekehrung des Volks noch senden werde (3, 23 fg. vgl. Sirach 48, 10 fg.); eine Hoffnung, die wir im Neuen Testament mit der Erwartung des Davidischen Messias so vereinigt finden, daß Elia als Vorläufer des Messias erwartet wurde.

War hiemit, wie im Grunde schon wenn man in der Stelle des Hesekiel den David wörtlich von dem wiedererweckten verstorbenen Könige verstand, die Person des Erwarteten in's Uebernatürliche gerückt, wohin auch so manche überschwengliche Ausdrücke früherer Propheten (wie Jes. 11, 5 fg.) gedeutet werden konnten, so bot das Buch Daniel, um die Zeit der maccabäischen Volkserhebung geschrieben, eine Schilderung dar (7, 13 fg.), die für diese Wendung der Messiasidee entscheidend wurde. Wenn nämlich hier in der prophetischen Vision, nach dem Gericht über die vier Thiere, welche die bisherigen vier großen Weltreiche in sich darstellten, einer „wie eines Menschen Sohn" in den Wolken des Himmels erscheint, vor den Thron Gottes gebracht, und von diesem mit endloser Herrschaft über alle Völker belehnt wird, so mochte immer (nach V. 27) diese Menschengestalt von dem Verfasser ebenso nur als Sinnbild des Volks Israel gemeint sein, wie die Thiergestalten Sinnbilder der barbarischen Völker waren, die bisher die Weltherrschaft geführt hatten: die Beziehung auf den Messias lag doch allzunahe, als daß sie hätte ausbleiben können; wenn auch die Zeit ihres Aufkommens neuerlich mit dem Alter des vierten Buchs Esra und des Buchs Henoch streitig geworden ist.[1])

1) In beiden Apokryphen ist die Beziehung der Danielischen Stelle auf den Messias und die Auffassung des letztern als eines in der überirdischen Welt präexistirenden Wesens unverkennbar. Bei Esra steigt er im Traumgesicht des Propheten menschengestal-

Auch wann der Name Meſſias (griechiſch Chriſtus) oder Geſalbter für den erwarteten Retter aufgekommen ſei, iſt ungewiß. Im Alten Teſtamente finden wir ihn immer nur von Königen oder Propheten und Prieſtern gebraucht (3 Moſ. 4, 3. 1 Sam. 24, 7. 11. Pſ. 105, 15. Dan. 9, 25 fg. vgl. 2 Moſ. 28, 41. 1 Sam. 10, 1. 1 Kön. 19, 16); aber für den Propheten und König im höchſten Sinne, der von Gott mit ſeinen Geiſtesgaben wie kein Anderer ausgeſtattet ſein ſollte (Jeſ. 11, 2) bot ſich die Benennung ganz beſonders dar, wie ſie denn außer dem Neuen Teſtamente auch im vierten Buch Esra und im Buch Henoch auf ihn angewendet wird. [1])

Welche verſchiedenartigen Elemente in dieſem ſo wunderlich zuſammengetragenen Meſſiasbilde vereinigt waren, erhellt von ſelbſt. Zwar war das ſittlich-religiöſe Moment, ſofern eine Läuterung des Volks theils als Be-

---

tig aus dem Meer auf und fliegt hernach mit den Wolken des Himmels (13, 1 fg. der Ausgabe von Volkmar); bei Henoch erſcheint er neben dem Alten der Tage mit einem Angeſicht wie eines Menſchen Angeſicht, und wird wiederholt Menſchen-, auch Mannes- oder Weibesſohn genannt (46, 1. 48, 2 fg. 62, 5. 7. 69, 27. 29 der Ausgabe von Dillmann). Dort iſt er von Gott ſeit langer Zeit mit den ohne Sterben Entrückten (Henoch, Moſes, Elias, im obern Paradieſe) aufbewahrt, um am Ende zur Befreiung der Creatur und zur Herrſchaft über die Auserwählten hervorzutreten (13, 2 fg. 25 fg. vgl. 5, 28. 12, 32); hier iſt ſein Name ſchon vor der Schöpfung angerufen, ihn ſelbſt hat Gott bei ſich verborgen und nur den Auserwählten geoffenbart, bis er ihn einſt auf dem Throne ſeiner Herrlichkeit ſitzen und Gericht halten laſſen wird (48, 2 fg. 626 fg.). In dem Streit über vor- oder nachchriſtlichen Urſprung der beiden Bücher, der jetzt auf beiden Seiten (auf der einen hauptſächlich von Hilgenfeld, Die jüdiſche Apokalyptik, S. 91 fg. 185 fg., die Propheten Esra und Daniel [1863], und in verſchiedenen Abhandlungen der Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie; auf der andern von Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, [1863], II, Beiträge zur Erklärung des Buchs Henoch, Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft, 1860, S. 87 fg.) mit Gelehrſamkeit und Scharfſinn geführt wird, entſcheiden zu wollen, maße ich mir nicht an; doch ſcheint mir in Bezug auf 4 Esra die Abfaſſung um 97 n. Chr. durch das Adlergeſicht feſtgeſtellt, und was Henoch betrifft, ſo ſind über die nachchriſtliche, ja geradezu chriſtliche Herkunft eben desjenigen Abſchnitts, der die oben angeführten und ähnliche Stellen enthält, die beiden Hauptſtreiter einverſtanden (Hilgenfeld, Jüdiſche Apokalyptik, S. 157 fg. 181 fg.; Volkmar in der Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft, S. 133). In den ſogenannten ſibylliniſchen Weiſſagungen gehören gleichfalls alle diejenigen Stellen, die unzweifelhaft von einer Präexiſtenz und höhern Natur des Meſſias ſprechen, den ſpätern Beſtandtheilen der Sammlung an; was in den vorchriſtlichen von dieſer Art vorkommt, wie der vom Himmel her zu ſendende König (III, 286 fg. der Ausgabe von Friedlieb), der unſterbliche (III, 48), der von der Sonne her kommende König (III, 652 fg.), iſt theils in ſeiner Beziehung zweifelhaft, theils, wenn es ſich auf den Meſſias bezieht, geht es über die Ueberſchwenglichkeit jüdiſcher Phraſeologie nicht hinaus.

1) 4 Esra 5, 28. 12, 31 fg. Henoch 48, 10. 52, 4.

dingung des Erscheinens, theils auch wieder als Aufgabe des erwarteten Herrschers betrachtet wurde, nicht vergessen; aber nicht nur waltete das politische doch vor und wurde von der Masse begreiflich in der härtesten Form einer Ausrottung oder doch Knechtung aller Heiden durch das erwählte Volk verstanden, sondern es mischte sich auch, je übernatürlicher das Wesen des künftigen Retters gefaßt wurde, um so mehr Schwärmerei und wilder Fanatismus ein. Die messianische Erwartung war auf der einen Seite zwar immer mehr zur eigentlichen Nationalidee, zum letzten Hort eines tiefgesunkenen unglücklichen Volks geworden; auf der andern Seite aber war diese Idee so zweideutiger Natur, daß schwer zu entscheiden war, ob sie dem Volke als Handhabe einer möglichen Erhebung verliehen, oder bestimmt sei, es vollends in den Abgrund zu reißen. Von dem Unternehmen Jesu abgesehen, das aber der Nation als solcher auch nicht zu Gute kam, hat die Messiasidee in diesen letzten Zeiten des jüdischen Staates nur verderbliche Unternehmungen, sinnlose und zum Unheil ausschlagende Auflehnungen gegen die römische Uebermacht zur Folge gehabt.

Das Ergebniß der langen religiösen Entwicklung des jüdischen Volkes legt sich uns vor ihrem Abschlusse noch in den drei Sekten [1]) dar, die wir um die Zeit Jesu so einflußreich finden, und deren Entstehung oder doch bestimmtere Ausbildung in die Zeit nach der maccabäischen Volkserhebung fällt. So wenig wir zweifeln dürfen, daß es die besten im israelitischen Volk lebenden Kräfte waren, die sich zur Empörung gegen das von Antiochus ihm aufgedrungene Griechenthum zusammenfaßten, so wenig ist dadurch ausgeschlossen, daß nach der glücklichen Beendigung des Kampfes eben diese Kräfte nach und nach zu einer so unerfreulichen Richtung, als der Pharisäismus war, erstarren konnten. Haben doch wir selbst nach der gewiß gesunden Erhebung, der wir die Abwerfung der Franzosenherrschaft verdanken, in der romantischen Deutschthümelei eine Richtung erlebt, die sich zum deutschen Wesen ähnlich verhielt, wie der Pharisäismus zum jüdischen. Indem ein Volk das ihm aufgedrungene Fremde in Staat, Sitte, und im Falle der Juden auch in der Religion, ausstößt und seine Eigenthümlichkeit wieder zur ausschließlichen Geltung bringt, weist es leicht auch dasjenige von sich, was in der fremden Volksthümlichkeit Gutes ist, verfestet sich in seiner Einseitigkeit, und insofern es nun alles dasjenige hervorzukehren sich befleißigt, wodurch es in den Erscheinungsformen des Lebens von andern Völkern sich unterscheidet, fällt es, oder fallen vielmehr diejenigen, welche diese Richtung, auch nachdem sie ihre geschichtlichen Dienste gethan hat, noch festhalten, leicht einem Aeußerlichkeitsgeist anheim, der über der Form das

1) Von diesen handelt Josephus im Jüdischen Krieg 2, 8, 2—14, in den Alterthümern 13, 5, 9. 18, 1, 2—5.

Weſen vergißt. Damit verbindet ſich dann in einer ſolchen Partei der ſtarre Trotz, der von den nationalen Anſprüchen nichts nachlaſſen, den veränderten Zeitverhältniſſen kein Opfer bringen will, daher gegen die Herrſcher, ſoweit ſie durch dieſe Zeitverhältniſſe eingeſetzt ſind, immer zu Aufſtand und Meuterei geneigt iſt. Jene nationalen Anſprüche durchzuführen, wäre der phariſäiſchen Sekte nur dann etwa möglich geweſen, wenn ſie ſich fähig gezeigt hätte, dem Volke einen neuen Geiſt einzuhauchen, es von Innen heraus ſittlich und religiös zu heben; aber gerade hiezu nahm ja die Partei nicht einmal einen Anlauf, indem ſie durch ihr ganzes Treiben das Volk vielmehr zu dem Wahn verführte, als ob es mit dem Aeußern gethan wäre, als ob, wenn ſie ihm nur erſt durch recht pünktlichen Ceremoniendienſt genug gethan hätten, ihr Gott gewiß ein Einſehen haben und ihnen mittelſt des Meſſias zur höchſten ſinnlichen Wohlfahrt, zu einer Stellung über allen andern Völkern verhelfen würde.

Dieſer Partei ſtarrer und beſchränkter Judenthümler ſtanden die Sadducäer als aufgeklärte Weltleute gegenüber. Daß ſie, im Gegenſatz gegen das phariſäiſche Satzungsweſen, wie es ſich auf der Grundlage des moſaiſchen Geſetzes in der mündlichen Ueberlieferung ausgebildet hatte, lediglich das geſchriebene Geſetzeswort als Quelle der Religion und Religionsübung anerkannten, dieß gibt ihnen einen gewiſſermaßen proteſtantiſchen Schein; die Verwerfung der phariſäiſchen Lohnſucht und die Forderung, das Gute um ſeiner ſelbſt willen zu üben, einen ſtoiſchen, der aber durch die damit verbundene Läugnung von Auferſtehung, Engeln und Geiſtern in's Epikureiſch-Materialiſtiſche hinüberſpielt. Möglich, daß aus der Zeit des Eindrangs griechiſcher Bildung und Mode unter den früheren Seleuciden etwas von derartigen Philoſophemen unter gebildeten Juden hängen geblieben war; obgleich ähnliche Grundſätze auch ſchon im Prediger Salomo vorgetragen ſind. Jedenfalls konnte eine ſolche Denkweiſe im jüdiſchen Volke keinen breiteren Boden gewinnen; daher finden wir dieſelbe zwar in den höheren Klaſſen verbreitet, wie denn nicht blos im hohen Rathe, ſondern wiederholt auch auf dem hohenprieſterlichen Stuhle Sadducäer ſaßen: aber an Einfluß auf das Volk konnte ſich die Partei mit der phariſäiſchen nicht meſſen, auch wäre ſie mit ihrer kalten, vornehmen Sittenſtrenge ſo wenig als jene mit ihrer gleißneriſchen lohnſüchtigen Frömmigkeit im Stande geweſen, eine Wiedergeburt des iſraelitiſchen Volks herbeizuführen.

Alle tieferen religiöſen und ſittlichen Kräfte, ſo viele derſelben in dem alten Volke Gottes noch übrig waren, ſcheinen ſich in jener Zeit vielmehr in den Verein der Eſſener[1]) geflüchtet zu haben, deſſen Erwähnung neben

1) Von den Eſſenern im Beſondern handelt Joſephus, Jüdiſcher Krieg, 2, 8, 2—13, Alterth. 18, 1, 5; Philo in der Schrift Quod omnis probus liber, und von den Therapeuten in der De vita contemplativa. Außerdem vgl. Gfrörer, Das

der jener beiden andern jüdischen Sekten wir in den ältesten Urkunden des Christenthums vielleicht nur deßwegen vermissen, weil er diesem zu nahe stand. Denn wenn es auch eine seltsame Verwechslung von Seiten des Vaters der Kirchengeschichte war, daß er den ägyptischen Zweig (oder Stamm) der Essener, die sogenannten Therapeuten, geradezu für Christen nahm [1]), so ist doch die Verwandtschaft zwischen dieser Sekte und der ältesten Christenheit in Lehren und Gebräuchen so groß, daß sie von jeher zu denken gegeben hat. Eine ähnliche Gesellschaftsverfassung mit Gütergemeinschaft und gewählten Verwaltern, Verwerfung des Eides, Hochhaltung der Armuth und der Ehelosigkeit, heilige Waschungen und Mahlzeiten finden sich auf beiden Seiten; freilich bei den Essenern mit starker ascetischer Färbung, statt des Weins z. B. bei ihren gemeinschaftlichen Mahlen nur Wasser, wie sie sich außer dem Wein auch des Fleisches enthielten und sich mit Pflanzenkost begnügten. Mehrere dieser Züge erinnern uns einerseits an den Täufer Johannes, der sich zu den Essenern nur wie im Mittelalter ein Einsiedler zu den Ordensleuten verhalten zu haben scheint; andererseits an Jakobus, den sogenannten Gerechten, den uns die ältesten christlichen Geschichtschreiber ganz wie einen essenischen Heiligen schildern [2]), und mit dem dann wieder die alte judenchristliche Sekte der Ebioniten, deren Verwandtschaft mit dem Essenismus unverkennbar ist, zusammenhängt.

In den Essenern und Therapeuten sehen wir einen Kreis von Israeliten, die sich von der hergebrachten öffentlichen Religionsübung ihres Volks unbefriedigt fanden, sich daher von dem nationalen Tempel- und Opferdienst ferne hielten, aber auch von dem verunreinigenden Verkehr mit den Menschen überhaupt sich möglichst zurückgezogen hatten. Der Zweck ihres Vereins war, die Seele von den Banden des Körpers zu lösen; dazu sollte Enthaltung von sinnlichem Genuß, strenge Ordenszucht, die nur Werke der Menschenliebe und Wohlthätigkeit dem freien Ermessen des Einzelnen überließ, Arbeit und gemeinsame Erbauung helfen. Uebrigens hatte die Gesellschaft verschiedene Zweige: neben den vier Stufen, die sich nach der Zeit des Eintritts bestimmten, unterscheidet Josephus von den Essenern der strengen Observanz, die sich der Ehe enthielten, solche, die in der Ehe lebten, und Philo von den ägyptischen Therapeuten, die ein rein contemplatives, dem Studium

---

Heiligthum und die Wahrheit, S. 355 fg.; Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, 2, S. 583 fg., und die Abhandlung über den Zusammenhang des Essenismus mit dem Griechenthum, Theologische Jahrbücher, 1856, S. 401 fg.; Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, S. 245 fg., und die Evangelienfrage, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1862, S. 40 fg.; Baur, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 19 fg.

1) Eusebius, Kirchengeschichte, II, 17.

2) Hegesippus bei Eusebius, Kirchengeschichte, II, 23, 4 fg.

und der frommen Betrachtung gewidmetes Leben führten, die paläſtiniſchen Eſſener, die ſich, ihres ordensmäßigen Zuſammenlebens unbeſchadet, mit Ackerbau und Friedensgewerben beſchäftigten, mithin bei mehrerer Berührung mit dem gemeinen bürgerlichen Leben beſonders geeignet waren, die religiöſen Grundſätze der Geſellſchaft auch über den abgeſchloſſenen Kreis des Ordens hinaus zu verbreiten.

Fragen wir, woher dem Judenthum eine ſolche, ſeiner ganzen ſonſtigen Art fremde Richtung gekommen ſein möge, ſo bietet zwar für die Flucht des Eſſeners aus der Welt die Noth der Zeit einen Erklärungsgrund, zu der eſſeniſchen Asceſe das jüdiſche Naſiräerweſen und die Enthaltungen ſpäterer Propheten einigermaßen ein Seitenſtück; aber eine Reihe anderer Züge ihrer Denk- und Lebensweiſe, wie vor Allem die auf jüdiſchem Standpunkte ſogar bedenkliche Verehrung der Sonne als des Abbildes vom höchſten Lichte, der Dualismus zwiſchen Geiſt und Materie, worin ihre Asceſe wurzelte, die Betrachtung des Körpers als eines Kerkers der Seele, im Zuſammenhang mit dem Glauben an eine Präexiſtenz der letztern, dieſe und andere Züge weiſen augenſcheinlich über das Gebiet des Judenthums hinaus. Und hier leitet uns dann das Ordensartige in der Verfaſſung des Vereins, die Probejahre, die der Aufzunehmende durchzumachen hatte, die Ehrfurcht vor den Obern, die Verpflichtung zum Stillſchweigen über die Geheimniſſe des Ordens, die er über ſich nahm, die Verwerfung blutiger Opfer, die Enthaltung von Fleiſch und Wein, das Verbot des Eides, die Anſichten über die Ehe, alles dieſes leitet uns auf die Neupythagoreer jener Zeit, eine aus der Vermiſchung orphiſch-pythagoriſcher Ueberlieferungen mit platoniſcher und ſtoiſcher Speculation entſtandene Schule, bei der wir alle dieſe Züge, theils als Sagen von ihrem Stifter und dem von ihm begründeten Bunde, theils als wirkliche Eigenthümlichkeiten der ſogenannten pythagoriſchen Lebensweiſe finden, mit welcher Joſephus die der Eſſener ausdrücklich gleichſtellt. Wie dieſe unter Griechen erwachſene Geiſtesrichtung zu den Juden gekommen, hilft uns der ſchon erwähnte Umſtand erklären, daß ſich offenbar dieſelbe Sekte bei den ägyptiſchen Juden unter dem Namen der Therapeuten wiederfindet. Denn hier, beſonders wenn wir erfahren, daß die Therapeuten hauptſächlich in der Umgegend von Alexandrien ihre Wohnſitze hatten, erklärt ſich die Berührung und Verſchmelzung des Jüdiſchen mit dem Griechiſchen von ſelbſt, und bei dem vielfachen Verkehr, der zwiſchen der Judenſchaft in Aegypten und der des Mutterlandes ſtattfand, konnte ſich die Sekte leicht auch in das letztere verpflanzen; wenn wir nicht lieber annehmen wollen, ſchon in der Zeit der Bildungsmiſchung unter den Seleuciden habe auch das orphiſch-pythagoriſche Weſen in Paläſtina Anklang gefunden, und dieſe Richtung durch die ſpätere Berührung mit den ägyptiſchen Therapeuten ſich nur verſtärkt und weiter entwickelt.

Eine verwandte Denkart hatte ſich in den zwei letzten Jahrhunderten vor Chriſti Geburt auch außerhalb des Ordens unter den alexandriniſchen

Juden ausgebildet; wie denn gerade der Mann, der den Gipfel dieser Richtung bezeichnet, der Jude Philo, einer unserer Hauptgewährsmänner für die Kenntniß jenes Ordens ist. Von dem mosaischen Gottesdienst hatten sich diese philosophirenden Juden in Alexandrien zwar nicht losgesagt, und die heiligen Schriften ihrer Volksgenossen, namentlich die Bücher Mosis, standen bei ihnen in hohen Ehren; aber wie die Essener wußten sie dieselben mittelst einer allegorischen Auslegung auf die Seite ihrer vielfach abweichenden Meinungen hinüberzuziehen. Diese Abweichungen betreffen vorzugsweise den Gottesbegriff, insofern an dem Menschenartigen in der Art, wie das Alte Testament von Gott redet, der Hand, dem Sprechen, dem Zorne, der Reue, dem Ruhen und Niedersteigen Gottes Anstoß genommen, das göttliche Wesen über alle endliche Bestimmtheit hinausgehoben und in ein Jenseits versetzt wurde, aus welchem es nur durch niedersteigende Kräfte, durch dienende Mittelwesen, auf die Welt einwirken konnte. Wie in dieser Vorstellung die jüdische Engel- und die platonische Ideenlehre zusammenfließen, so in der vom Logos, als der wirksamen göttlichen Vernunft, in welcher sich alle jene vermittelnden Kräfte vereinigen, die jüdische Lehre vom göttlichen Geist und der göttlichen Weisheit auf der einen, und die stoische von der die Welt durchdringenden göttlichen Vernunft auf der andern Seite. Dazu kam dann die orphisch-platonische Ansicht von dem Leib als einem Kerker der Seele, womit eine abtödtende, in einer ekstatischen Anschauung Gottes gipfelnde Moral gegeben war, in deren Verwandtschaft mit der essenischen auch die Bewunderung ihren Grund hat, welche Philo den von ihm geschilderten Essenern und Therapeuten zollte.

Sehen wir nun nach, was jede dieser Richtungen, insbesondere die drei herrschenden Sekten, in Bezug auf die oben bezeichnete Aufgabe des jüdischen Volkes gefunden hatten, so war an der pharisäischen nur das Negative deutlich geworden, daß auf dem von ihr eingeschlagenen Wege Gott nicht zu finden, ein befriedigendes Verhältniß des Menschen zu ihm nicht zu erreichen war. Sofern es aber eine Seite der ursprünglichen hebräischen Religion selbst war, nämlich der äußerliche Dienst, das rituelle und ceremonielle Wesen, das der Pharisäismus, nur einseitig und abgetrennt von demjenigen, wodurch es in der althebräischen Religion ergänzt war, zu seinem Princip gemacht hatte, so konnte die religiöse Erstarrung, in welche diese Richtung das Volk hineingeführt hatte, als Beweis gelten, daß diese Seite der Religion nicht diejenige sei, in welcher das Belebende derselben liege, vielmehr diejenige, deren Ueberwuchern ihr leicht tödtlich werden könne. Auch die messianische Hoffnung, in der politischen und jüdisch-particularistischen Form, wie sie von den Pharisäern aufgefaßt wurde, zeigte sich schon jetzt und mehr noch später durch die Anschürung des Fanatismus im Volke und die unseligen Aufstände, die sie immer wieder veranlaßte, der wahren Religiosität und dem Volke selbst vielmehr verderblich; wie die

Idee von Gott und Gottesdienſt, ſo mußte auch die vom Meſſias ganz anders gefaßt werden, wenn ſie der Nation und der Menſchheit zu Gute kommen ſollte.

Ueber den Sadducäismus ſind die uns aufbehaltenen Nachrichten zu dürftig, als daß wir ſeinen Beitrag zur Löſung der oben bezeichneten Aufgabe ſo beſtimmt formuliren könnten; das Negative, daß und warum der von der phariſäiſchen Partei eingeſchlagene Weg nicht der rechte ſei, ſcheint den Männern dieſer Richtung klar geweſen zu ſein; aber etwas Poſitives, das ſie an die Stelle geſetzt hätten, tritt nicht hervor, und der Nachdruck, womit ſie die menſchliche Freiheit im Gegenſatz gegen die göttliche Vorherbeſtimmung, die Selbſtgenugſamkeit der menſchlichen Tugend gegenüber von den Belohnungen eines künftigen Lebens hervorhoben, ſcheint auf ein Zurücktreten des religiöſen Intereſſes gegen das ſittliche, und damit auf einen Standpunkt hinzudeuten, der die auf demſelben Stehenden innerhalb des Judenthums nothwendig iſoliren mußte.

Wenn Philo von den Eſſenern ſagt, ſie verehren Gott nicht dadurch, daß ſie Thiere ſchlachten, ſondern dadurch, daß ſie ihre Geſinnung zu einem Gott wohlgefälligen Opfer zu machen ſtreben, ſo ſehen wir, daß ſie dem falſchen Wege des Phariſäismus gegenüber noch auf dem Boden der Religion ſelbſt einen andern einſchlugen. Freilich, wenn Joſephus ſich ſo ausdrückt, die Eſſener bringen keine Opfer, weil ſie ihre Reinigungen für vorzüglicher halten, ſo werden wir erinnert, daß es nicht die Geſinnung rein als ſolche war, die bei dieſer Sekte an die Stelle der im moſaiſchen Geſetze vorgeſchriebenen Gebräuche trat, ſondern zunächſt gleichfalls wieder äußerliche Uebungen, wie Gebet, Waſchung und Kaſteiung, religiöſe Mahle und Feſte; aber dieſe Gebräuche waren doch vor Allem auf Entſagung und Bändigung der ſinnlichen Triebe gerichtet, oder war, wie bei ihrem Sonnen- und Lichtdienſt, die Hülle des Symboliſchen ſo dünn, daß die geiſtige und ſittliche Bedeutung weit mehr als bei den materielleren moſaiſchen Cultusvorſchriften hindurchſchien. Nach dieſer Seite war alſo bei den Eſſenern dasjenige, worauf ſchon die Propheten gedrungen hatten, der Gottesdienſt durch Reinigung des Herzens und Wandels, durch Rechtſchaffenheit und Menſchenliebe, einerſeits zwar verwirklicht, andererſeits aber in zwiefacher Hinſicht noch in eine unangemeſſene Form gebannt. Für's Erſte nämlich mit einer Asceſe und einem Ceremoniell verbunden, worin ſich die Unfreiheit des ganzen Standpunktes, die Einmiſchung von Schwärmerei unter richtige Einſicht, verrieth; für's Andere in einen Geheimbund eingeſchloſſen, deſſen Grundſtock wenigſtens ſich von der Welt abſperren zu müſſen meinte, um ſeine Reinheit zu bewahren, da doch die ächte Frömmigkeit und Sittlichkeit ihre Kraft vielmehr dadurch bewähren muß, daß ſie in die Welt eingeht und deren Verhältniſſe mit ihrem Geiſte durchdringt und heiligt. Und doch war durch dieſe Haltung gleichſam nebenbei etwas Wichtiges erreicht. Indem zu den

Unreinen, von deren Berührung man sich zurückzog, alle nicht zum Bunde Gehörigen, mithin auch die gewöhnlichen Juden, gerechnet wurden, so waren also diese dafür erklärt, nicht für sich schon das wahre Volk Gottes zu sein, sondern erst, wenn sie noch einen weitern Schritt zu ihrer Reinigung machten; der Kreis war zunächst zwar enger gezogen als vorher, denn von Zulassung nichtjüdischer Mitglieder in den Essenerbund hat man keine Spur, aber doch zugleich dem jüdischen Nationalstolz einen Schlag versetzt, der die Ueberwindung des Particularismus von ferne vorbereiten half.

29.

Der Entwicklungsgang der griechisch-römischen Bildung.

Daß der religiösen Bestimmung des jüdischen Volks gegenüber die ganze Eigenthümlichkeit des griechischen [1]) auf die Herausbildung des wahrhaft Menschlichen angelegt war, bedarf im Allgemeinen nicht erst eines Nachweises, da es in Staat und Sitte, in Poesie und bildender Kunst dieses Volkes als anerkannte Thatsache vor Augen liegt. An seiner Religion aber zeigt es sich in der Menschenähnlichkeit der griechischen Götter. Daß der Inder, der Assyrer, der Aegypter, seine Götterwesen nicht in reiner Menschengestalt bildete, hatte nicht blos in Mangel an Kunstfertigkeit und Geschmack, sondern vor Allem darin seinen Grund, daß diese Völker ihre Götter auch nicht rein menschlich dachten. Ob der Hellene seine Gottheiten zum Theil von auswärts, oder von inländischen Vorfahren erhalten habe: die eigenthümliche Veränderung, die er als Hellene mit denselben vornahm, ist allemal die, daß er ihre ursprüngliche Naturbedeutung in eine Beziehung auf das menschliche Leben umwandelte, sie aus Symbolen kosmischer Mächte zu Urbildern menschlicher Gemüthskräfte und Lebenseinrichtungen machte, und im Verhältniß damit auch ihre äußere Gestalt immer vollkommener dem Menschlichen aneignete.

Nun steht zwar eine Frömmigkeit, welche die menschlichen Götterideale eines Apollon, einer Athene, eines Zeus producirte, unstreitig höher als diejenige, welche ihre Götterwesen äußerlich noch nicht von der Thiergestalt, innerlich nicht von der wilden, zeugenden oder zerstörenden Naturgewalt losgemacht hatte; aber das Menschliche der griechischen Götter hatte, entsprechend ihrer ursprünglichen Naturbedeutung wie dem Stande der Volksbildung um die Zeit, in welche die Gestaltung dieser Vorstellungen fiel, neben seiner sittlichen auch noch eine so stark ausgeprägte sinnliche Seite,

1) Zum Folgenden vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen (zweite Auflage, 1856 fg.). Derselbe, Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen (1862).

daß, ſobald die ſittlichen Begriffe ſich läuterten, ein Anſtoß an den Gräueln eines Kronos, den Ehebrüchen eines Zeus, den Diebſtählen eines Hermes u. ſ. f. nicht ausbleiben konnte. Daher ſuchten Dichter dieſer ſpäteren Zeit, wie Pindar, ihnen anſtößige Mythen in's Sittliche umzubilden; noch entſchiedener aber wieſen ſchon frühzeitig einzelne Philoſophen, vor Allen der Stifter der eleatiſchen Schule, Xenophanes, die unwürdigen und überhaupt die menſchenartigen Vorſtellungen von den Göttern, wie Homer und Heſiod ſie an die Hand gaben, zurück, und Plato hat bekanntlich von dieſem Geſichtspunkt aus den Homer geradezu aus ſeinem idealen Staate verbannt. Doch auch abgeſehen von dieſem ſittlichen Anſtoß wurde bald ſchon die Vielheit der Götter als unverträglich mit dem Begriffe des göttlichen Weſens erkannt, das als das Vollkommenſte und als die oberſte Urſache von Allem nur Eines ſein könne; und ſo ſehen wir unter gebildeten Griechen den Polytheismus immer mehr von der monotheiſtiſchen Vorſtellung verdrängt, oder doch mit derſelben durch ſtrengere Unterordnung der einzelnen Götterweſen unter den Einen oberſten Gott ausgeglichen. So erhob ſich in dieſem Stücke der Grieche allmählig zu dem Standpunkte, auf welchem der Hebräer von Hauſe aus ſtand, und inſofern der erſtere ſeine Vorſtellung von dem Einen Gott auf philoſophiſchem Wege gefunden hatte, konnte dieſelbe bei ihrer ſpäteren Berührung mit dem jüdiſchen Monotheismus dieſem nun überdieß zur Läuterung von manchem allzu menſchenähnlichen Zuge dienen, der demſelben in den Schriften des Alten Teſtaments noch anklebte.

Daneben aber bildete der Grieche ſeine Vorſtellungen von dem Menſchen, ſeinem Weſen und ſeinen Pflichten, weit über jene homeriſchen Götterideale hinaus in einer Weiſe fort, wie dieß auf jüdiſchem Boden nie möglich geweſen wäre. „Von dem hebräiſchen Supranaturalismus", ſagt Welcker [1]), „hätte die Humanität nie ausgehen können; denn je ernſter und erhabener jener gefaßt wird, um ſo mehr muß die Auctorität und das Geſetz des Einen Gottes und Herrn die menſchliche gottbewußte Freiheit niederhalten, aus welcher alle Kraft und Freudigkeit zum Beſten und Edelſten fließt." Gerade weil das Göttliche dem Griechen nicht in der Geſtalt eines gebietenden Geſetzes gegenübertrat, mußte er ſich ſelbſt Geſetz werden; weil er nicht, wie der Jude, ſein Leben Schritt für Schritt durch religiöſe Satzung geordnet ſah, mußte er nach einer ſittlichen Norm im eigenen Innern ſuchen. Daß dieß eine ſchwierige Aufgabe war, der Weg zu ihrer Löſung über gefährliche Stellen hinführte, ſehen wir an der Sittenverderbniß, die bald nach der ſchönſten Blüthezeit über das griechiſche Volk hereinbrach, an der Willkür, mit welcher die gleichzeitigen Sophiſten alle ſittlichen Begriffe durcheinander warfen. Ihnen galt nach dem Ausſpruch des Prota-

1) Griechiſche Götterlehre, I, 249.

goras der Mensch als das Maß aller Dinge; nichts sei etwas, also auch nichts gut oder schlecht von Natur, sondern nur durch willkürliche menschliche Satzung, an die sich der Einzelne nicht zu binden habe, sondern, wie schon die Urheber jener Satzungen sie zu ihrem eigenen Vortheil festgestellt haben, so stehe nun auch dem Einzelnen frei, gut zu heißen und als solches in Ausübung zu bringen, was ihm angenehm oder nützlich sei. Die Kunst, solches Handeln dialektisch zu rechtfertigen, an allem Bestehenden in Religion und Sitte zu rütteln, „die schwächere Sache zur stärkern", d. h. aus Unrecht Recht zu machen, wurde von den Sophisten gelehrt und verbreitet, damit aber freilich nur in eine methodische Form gebracht, was alle Welt um sie her praktisch ausübte.

Wie sich dieser sittlichen Auflösung im Hellenenvolke und der sophistischen Beschönigung derselben Sokrates entgegenstellte, ist bekannt. Er konnte nicht, wie ein hebräischer Prophet, auf ein geschriebenes göttliches Gesetz verweisen, was auch bei seinen zum religiösen Zweifel längst angeregten Volksgenossen nichts geholfen haben würde; er blieb also, gleich den Gegnern, die er bekämpfen wollte, bei dem Menschen stehen, auch ihm war in gewissem Sinne der Mensch das Maß aller Dinge; aber nicht der Mensch, sofern er seinem Belieben folgt oder der Lust nachgeht, sondern sofern er sich selbst mit Ernst zu erkennen sucht und sich über das, was zu seiner wahren Glückseligkeit dient, durch regelrechtes Denken zu verständigen strebt. Wer aus solchem wahren Wissen heraus handelt, wird allemal gut handeln, und dieses Guthandeln wird den Menschen allemal glücklich machen: das war der kurze Inbegriff der Moral des Sokrates, zu deren Begründung er keiner göttlichen Gebote bedurfte; obgleich er auch von dem Wesen Gottes im Sinne der angedeuteten Vermittlung des nationalen Polytheismus mit einem vernünftigen Monotheismus sehr reine Begriffe vorgetragen hat. Daß Sokrates diese Lehren nicht schulmäßig in abgeschlossenem Kreise, sondern volksthümlich und gleichsam gesellig vortrug; daß er ferner, was er lehrte, zugleich im eigenen Leben als hohes Muster darstellte; daß er endlich der Märtyrer seiner Ueberzeugungen, seiner von der Masse seiner Mitbürger mißverstandenen Bemühungen um ihre geistige und sittliche Hebung wurde, gibt ihm eine Aehnlichkeit mit Christus, die von jeher aufgefallen ist: in der That ist bei aller tiefen Verschiedenheit, welche der Gegensatz der beiderseitigen Volks- und Religionsarten begründet, im ganzen vorchristlichen Alterthum, das hebräische nicht ausgenommen, keine Gestalt zu finden, die mehr Verwandtschaft mit Christus hätte, als die des Sokrates.

Nach ihm hat kein Grieche für die Heranhebung der hellenischen Bildung auf eine Stufe, wo sie sich mit der hebräischen Religion berühren konnte, mithin für die Vorbereitung des Christenthums, mehr gethan als sein Schüler Plato. Das Wahre an den Dingen waren ihm nur die Ideen, d. h. ihre allgemeinen Begriffe, die er aber nicht als bloße Vorstellungen im menschlichen

Geiſte, ſondern als wirkliche überſinnliche Exiſtenzen betrachtete. Die höchſte Idee iſt die des Guten, dieſe aber von Gott ſelbſt nicht verſchieden; und wenn nun Plato die Ideen auch Götter nennt, ſo ſieht man, wie hierin die Möglichkeit einer Ausgleichung ſeiner Philoſophie einerſeits mit dem Polytheismus ſeines Volks, andererſeits mit dem jüdiſchen Monotheismus lag, ſofern die Ideen, wie dort als Untergötter oder Dämonen, ſo hier als Engel genommen und der oberſten Idee als dem Einen Gott untergeordnet werden konnten. Wenn Plato die Entſtehung der Erſcheinungswelt aus einer Miſchung der Vernunft mit dem Vernunftloſen, aus dem Eingehen der Ideen in ihr Gegentheil (das man hernach Materie genannt, er ſelbſt jedoch mehr nur negativ als das Nichtſeiende, Form- und Beſtimmungsloſe bezeichnet hat) erklärt; wenn er im Zuſammenhang damit in der Sprache der Myſterien den menſchlichen Leib als Feſſel und Kerker der Seele, worein ſie aus einem frühern körperloſen Zuſtande des reinen Anſchauens der Ideen herabgeſunken, und als die Aufgabe der Philoſophie die möglichſte Löſung der Seele vom Körper faßt, ſo erkennt man hierin zwar zunächſt die Anknüpfungspunkte für die Anſichten der Eſſener und für jene gnoſtiſchen Speculationen, wie ſie frühzeitig in der chriſtlichen Kirche hervorgetreten ſind; aber der ganze Standpunkt, nicht das Sichtbare, ſondern das Unſichtbare als das wahrhaft Seiende, nicht dieſes, ſondern das künftige Leben als das wahre Leben zu betrachten, hat mit dem des Chriſtenthums ſelbſt ſo viel Verwandtſchaft, daß wir auch hierin eine Vorbereitung deſſelben, oder der Menſchheit für daſſelbe von griechiſcher Seite her erkennen müſſen. Wenn endlich Plato nicht blos wie Sokrates die Tugend als das einzig richtige Mittel zur Glückſeligkeit betrachtet, ſondern die Glückſeligkeit eben in die Tugend ſelbſt, als die rechte Beſchaffenheit, Harmonie und Geſundheit der Seele ſetzt, und damit die Tugend, ſofern ſie ihren Lohn in ſich ſelber trägt, von allen unreinen Beweggründen, auch von der Rückſicht auf jenſeitige Vergeltung, die er übrigens gleichwohl mit Nachdruck lehrt, unabhängig macht, ſo hat er damit den Tugendbegriff um ſo viel über die Höhe des chriſtlichen hinausgehoben, als dieß der ächte Philoſoph dem volksthümlichen religiöſen Standpunkte gegenüber ſoll, und nur die edelſten der chriſtlichen Kirchenlehrer ſind ihm hierin nahe gekommen.

Während hierauf Ariſtoteles im Weſentlichen zwar dem hohen Begriffe Plato's von dem ſittlichen Strebziele des Menſchen getreu blieb, nur daß er, ſeiner Richtung auf die Erfahrung gemäß, auch auf die äußern Güter und Uebel als mögliche Förderniſſe oder Hemmniſſe der ſittlichen Thätigkeit mehr Rückſicht nahm, hat die ſtoiſche Schule zum Theil eben im Gegenſatz zu der läßlichern Denkart der von Ariſtoteles begründeten peripatetiſchen die Selbſtgenugſamkeit der Tugend, ihre Fähigkeit, den Menſchen für ſich ſchon zu beglücken, die Werthloſigkeit alles Andern außer ihr, zum Grundthema ihrer Sittenlehre gemacht. Als ein Gut iſt nach ſtoiſcher Lehre einzig die

Tugend, als ein Uebel einzig die Schlechtigkeit zu betrachten; alle andern Dinge, wie eingreifend ihr Einfluß auf die menschlichen Zustände auch sein mag, fallen doch unter die Rubrik des Gleichgültigen; Gesundheit und Krankheit, Reichthum und Armuth, ja Leben und Tod selbst sind für sich weder Güter noch Uebel, sondern lediglich indifferente Stoffe, die der Mensch ebenso zum Guten wie zum Schlechten verwenden kann. Die Verwandtschaft mit dem spätern christlichen Standpunkt und seiner Gleichgültigkeit gegen äußere Zustände ist hier nicht zu verkennen; und wenn die stoische Philosophie ihren Weisen als den vollkommenen, schlechthin bedürfnißlosen und göttergleichen, auf eine Höhe stellt, die mit der christlichen Demuth unverträglich scheint, so wird diese Ueberhebung doch wieder ausgeglichen, wenn der Vorzug des Weisen eben nur darein gelegt wird, daß er sich dem Gesetze des Weltganzen gemäß macht, der allgemeinen Weltvernunft sich anbequemt; und die Ergebung in das Schicksal als die göttliche Führung, die Unterordnung des eigenen Willens unter den Willen der Gottheit, wird von den Stoikern in einer Weise gepredigt, die sogar an Aussprüche Christi erinnert.

Noch in einer andern Hinsicht hat der Stoicismus dem Christenthum vorgearbeitet. Particularistisch, auf das eigene Volk beschränkt, war im Alterthum, der Vereinzelung der Nationen vor dem Aufkommen der großen Weltreiche gemäß, nicht bloß die Denkart der Juden, sondern ebenso die der Griechen und Römer. Wie dem Juden nur die Nachkommen Abraham's als das Volk Gottes, so erschien dem Griechen nur der Hellene als der wahre, vollberechtigte Mensch, und er gab sich zum Barbaren dieselbe ausschließende Stellung, wie der Jude zu den Heidenvölkern. Selbst Philosophen wie Plato und Aristoteles hatten sich von diesem nationalen Vorurtheil noch nicht ganz losgemacht; erst die Stoiker zogen aus der Gemeinsamkeit der vernünftigen Anlage in allen Menschen die Folgerung der wesentlichen Gleichheit und Zusammengehörigkeit aller. Die Stoiker zuerst betrachteten alle Menschen als Bürger eines großen Staates, zu dem sich alle einzelnen Staaten nur wie die Häuser zu dem Ganzen der Stadt verhalten, als eine Heerde unter dem gemeinsamen Gesetze der Vernunft; die Idee des Kosmopolitismus ist, als eine der schönsten Früchte der Wirksamkeit des großen Alexander, zuerst in der Stoa aufgegangen; ja ein Stoiker hat zuerst das Wort gesprochen, daß alle Menschen Brüder sind, sofern sie alle Gott zum Vater haben. Was den Gottesbegriff anlangt, so haben die Stoiker die Vermittlung der volksthümlichen Vielgötterei mit dem philosophischen Monotheismus auf dem Boden pantheistischer Weltanschauung in der Art weiter geführt, daß sie Zeus als den allgemeinen Weltgeist, das Eine Urwesen, die übrigen Götter als Theile und Erscheinungsformen desselben faßten; wobei sie in dem Begriff des Logos, wie sie die allgemeine Vernunft als bildende Naturkraft bezeichneten, eine Vorstellung zubereiteten, die später für die dog-

matiſche Begründung des Chriſtenthums die höchſte Wichtigkeit gewinnen ſollte. Zugleich haben die Stoiker durch die allegoriſche Auslegung, welche ſie, um aus den Göttern und Göttergeſchichten der griechiſchen Mythologie naturphiloſophiſche Ideen herauszudeuten, auf Homer und Heſiod in Anwendung brachten, den alexandriniſchen Juden und weiterhin den Chriſten den Weg gezeigt, dem alten und bald auch dem Neuen Teſtament, wo der Wortſinn nicht mehr behagte, beliebig einen andern unterzuſchieben.

Soweit eine Lehre, welche das höchſte Gut in die Luſt ſetzt und den Göttern jede Einwirkung auf die Welt und die Menſchen entzieht, von der Linie geiſtiger Entwicklungen abzuliegen ſcheint, die das Chriſtenthum vorbereiten halfen, ſo fehlen doch auch dem Epikureismus dahin einſchlagende Züge nicht ganz. Für's Erſte, wie es namentlich in der Philoſophie wahr iſt, daß entgegengeſetzte Richtungen bei folgerechter Durchbildung ſich berühren, ſo liegt das höchſte Gut des Epikureers von dem des Stoikers nicht ſo weit ab, als es auf den erſten Anblick ſcheinen mag. Denn unter der Luſt, in welche er das höchſte Gut ſetzt, verſteht er ja nicht den einzelnen ſinnlichen Genuß, ſondern eine bleibende ruhige Faſſung des Gemüths, welche die Verzichtleiſtung auf manchen flüchtigen Genuß, die Uebernahme manches vorübergehenden Schmerzes verlangt; und dieſe epikureiſche Gemüthsruhe iſt mit der ſtoiſchen Unerſchütterlichkeit nahe verwandt. Zwar iſt dem Epikureer die Tugend nie an und für ſich Zweck, ſondern immer nur Mittel für den Zweck der von ihr verſchiedenen Glückſeligkeit; aber als Mittel dazu iſt ſie ihm ſo unentbehrlich und ſo ausreichend, daß er ſich weder Tugend ohne Glückſeligkeit, noch dieſe ohne jene zu denken weiß. Und wenn ſich die Epikureer zu den äußern Lebensgütern auch nicht ſo ſpröde wie die Stoiker verhielten, ſo wieſen ſie doch darauf hin, wie einfach des Menſchen wahre Bedürfniſſe, und wie wohlgethan es ſei, ſich auf dieſe zu beſchränken; wie umgekehrt auch Schmerz und Unglück durch Einſicht und Faſſung ſich überwinden laſſen. Kamen hierin die Epikureer durch ihr leidentliches Verhalten nahezu auf denſelben Punkt wie die Stoiker durch ihr thätiges, ſo verhielten ſie ſich zu dieſen geradezu ergänzend in denjenigen Stücken, wo die ſtoiſche Strenge zur Härte und Unempfindlichkeit wurde. Während die Stoa von Mitleid und Nachſicht nichts wiſſen wollte, wurde von Epikur Erbarmen und Verſöhnlichkeit empfohlen, und der epikureiſche Grundſatz, Gutes thun ſei angenehmer als ſich Gutes thun laſſen, klingt geradezu an den Ausſpruch Jeſu: Geben iſt ſeliger als Nehmen, an.

Wenn aus dem Gegenſatz und Kampf dieſer griechiſchen Philoſophenſchulen, von denen die eine in der Regel verneinte, was die andere behauptete, die eine widerlegen, was die andere beweiſen zu können glaubte, ſich zuletzt ein Zweifel an aller erkennbaren und erweislichen Wahrheit, der philoſophiſche und wohl auch praktiſche Skepticismus entwickelte, ſo ſcheint hierin zunächſt eine noch weitere Entfernung von dem religiöſen Volksglauben

zu liegen, als überhaupt schon in der Hinwendung zur Philosophie lag; und dennoch konnte dieses Brechen der letzten Stütze, die das menschliche Bewußtsein in der Philosophie suchte, dasselbe auch wieder empfänglicher für eine neue vermeintliche Offenbarung des Göttlichen machen. Das Ueberhandnehmen des Aberglaubens, das Flüchten zu geheimen Weihen und neuen Culten, die den Menschen in unmittelbare Berührung mit der Gottheit setzen sollten, wie es um die Zeit der Entstehung des Christenthums selbst unter den gebildetern Klassen der griechisch-römischen Welt zu bemerken ist, war nicht blos das Ergebniß davon, daß die alten Religionen, sondern auch davon, daß die vorhandenen philosophischen Systeme dem Menschen die gesuchte Befriedigung nicht mehr gewährten. Es ist bekannt wie aus diesem unbefriedigten Bedürfniß im dritten Jahrhundert n. Chr. die sogenannte neuplatonische Philosophie hervorging; aber schon im letzten Jahrhundert v. Chr. bemerken wir einen Vorläufer dieser Richtung in demselben Neupythagoreismus, dem wir oben einen Einfluß auf die Ausbildung der therapeutisch-essenischen Sekte unter den Juden zugeschrieben haben. Lag nun aber ein solches Bedürfniß nach einer neuen Berührung mit dem Göttlichen, einer neuen Verbindung zwischen Himmel und Erde, im Geiste jener Zeit, und wurde es unter Juden wie unter Heiden empfunden: so stellt sich auch das Christenthum in die Reihe der Versuche, demselben abzuhelfen, und erklärt sich der Anklang, den es fand, daraus, daß es demselben auf ursprünglichere und volksthümlichere Weise abzuhelfen wußte, als die künstlich ersonnenen Systeme des Neupythagoreismus und Neuplatonismus, oder die Geheimbünde der Therapeuten und Essener.

Wollen wir Demjenigen gegenüber, was die Griechen zur Vorbereitung des Christenthums geleistet haben, nun auch den Beitrag bezeichnen, den das römische Volk dazu geliefert hat, so können wir diesen auf zwei Punkte zurückführen. Der erste ist die Einheit eines großen Weltreichs, in welche sie eben in dem Jahrhundert vor Christi Geburt alle namhaften Völker der alten Welt zusammengefaßt hatten. Alexander war ihnen hierin vorangegangen; aber sein Reich, dem überdieß das eigentliche Abendland fehlte, war nicht als Einheit beisammen geblieben, sondern in mehrere Stücke, zwischen denen der blutige Streit nie ganz ruhte, auseinander gefallen. Die Idee des Weltbürgerthums, die Betrachtung des Menschen als Menschen, nicht mehr blos als Griechen, Juden u. s. f. konnte erst im römischen Weltreich tiefere Wurzeln schlagen; ebenso mußten sich in dieser großen Völkergemeinschaft die vielen einzelnen Stamm- und Völkergottheiten erst sammeln und mischen, ehe sie sich in die Vorstellung eines höchsten und bald einzigen Gottes, die Volksreligionen in eine Weltreligion, auflösen konnten. Mit dieser Veränderung hing aber die Vergeistigung der Religion unmittelbar zusammen. Der Eine Gott konnte kein sinnlicher mehr sein, und für den Gott aller Völker waren die Gebräuche nicht mehr passend, durch welche dieses oder jenes Volk seinen Gott zu ehren

gewohnt geweſen war. Daß, einmal entſtanden, das Chriſtenthum vermöge der engeren Verbindung, welche die römiſche Herrſchaft durch Ausgleichung der Bildung und der Einrichtungen, wie durch Erleichterung des Verkehrs zwiſchen den einzelnen Völkern und Ländern hergeſtellt hatte, ſich ſchnell und ungehemmt verbreiten konnte, iſt nur eine äußere Zugabe zu dem Vorigen. Die Kehrſeite dieſer Einheit aber iſt die Vernichtung des Glücks und Behagens, das jedes einzelne dieſer Völker früher in ſeiner Selbſtſtändigkeit, im Leben nach eigenen Geſetzen und altem Herkommen genoſſen hatte, der Druck, womit das fremde Joch auf ihnen laſtete, die vielfachen Mißhandlungen, die ſie in der ſpäteren Zeit der römiſchen Republik, insbeſondere während der Bürgerkriege, hatten über ſich ergehen laſſen müſſen. Indem hiedurch den Menſchen das dieſſeitige Leben verbittert wurde, und der römiſchen Uebermacht gegenüber zuletzt an aller natürlichen Abhülfe verzweifelt werden mußte, wurden die Gemüther auf das Jenſeits, die Erwartungen auf eine Wunderhülfe hingerichtet, wie die jüdiſche Meſſiasidee ſie hoffen ließ, das Chriſtenthum in vergeiſtigter Weiſe ſie gewährte.

Der andere Punkt, den wir als römiſchen Beitrag zur Anbahnung des Chriſtenthums betrachten dürfen, iſt der praktiſche Sinn des römiſchen Volks. Hatten ſchon die ſpätern griechiſchen Philoſophenſchulen, wie die ſtoiſche und epikureiſche, ſich mit Vorliebe der Sittenlehre zugewendet, ſo wurde unter den Händen der Römer, die für bloße Speculation, überhaupt für ſchulmäßiges Philoſophiren, wenig Sinn hatten, die Philoſophie vollends praktiſch und populär. Und indem ſich bei der populären Faſſung die Gegenſätze der verſchiedenen Syſteme und Schulen abſtumpften, ſo bildete ſich unter den Römern hauptſächlich jener Eklekticismus aus, als deſſen namhafteſter Vertreter Cicero aller Welt ebenſo bekannt, als in ſeinem Verdienſt und ſeiner culturgeſchichtlichen Bedeutung neuerlich verkannt iſt. Auch Seneca iſt, obwohl auf ſtoiſchem Boden, von dieſem Eklekticismus nicht unberührt, und bei beiden finden ſich über den Einen Gott und das dem Menſchen eingepflanzte Bewußtſein von ihm, wie über den Menſchen, ſeine gottverwandte Natur, deren Verderbniß und Wiederherſtellung, Gedanken und Ausſprüche, deren Reinheit uns überraſcht, und deren Aehnlichkeit mit den Lehren des Chriſtenthums, namentlich bei Seneca, zu der Sage einer Verbindung deſſelben mit dem Apoſtel Paulus Veranlaſſung gegeben hat; während ſie doch nur beweiſt, wie Alles von allen Seiten in jener Zeit nach dem Punkte hindrängte, auf dem wir ſofort das Chriſtenthum hervortreten ſehen.

30.

Der Täufer.

Wenn wir nach dieſen vorbereitenden Betrachtungen der Perſon Desjenigen näher zu treten ſuchen, dem es vorbehalten war, das Wort auszuſprechen, das die Räthſel der ringenden Zeit löſen ſollte, ſo kommen wir auf halbem Wege an dem Täufer Johannes vorüber, den das Neue Teſtament einerſeits als den Vorläufer Jeſu, andererſeits als mehr denn einen Propheten (Matth. 11, 9), d. h. als diejenige Perſönlichkeit darſtellt, in der ſich das Beſte, was das Judenthum in ſeiner bisherigen Entfaltung errungen hatte, zuſammenfaßte. Und wenn wir oben ſagten, alle tiefern religiöſen und ſittlichen Kräfte, die in dem alten Volke Gottes noch übrig waren, ſcheinen ſich in der letzten Zeit vor Chriſto in den Eſſenerorden geflüchtet zu haben, ſo zeigt der Täufer Johannes ſo viele Verwandtſchaft mit dem, was wir von der Eigenthümlichkeit dieſes Ordens wiſſen, daß man ſich immer wieder verſucht finden muß, Beide zuſammen zu nehmen, und den Eſſenismus und weiterhin den Täufer als die Mittelglieder zu betrachten, mittelſt deren ſich das Chriſtenthum aus dem Judenthum entwickelt hat.

Der Täufer Johannes tritt in der Wüſte Juda auf (Matth. 3, 1), derſelben Gegend weſtwärts vom todten Meere, wo die Eſſener zahlreiche Niederlaſſungen hatten; er lebt von Heuſchrecken und wildem Honig (Matth. 3, 4), wie ſich die Eſſener mit der einfachſten Koſt begnügten; und die Waſſertaufe, die er übte, erinnert gleichfalls an die heiligen Waſchungen, auf welche die Eſſener ſo großen Werth legten. Bei dem Kleid aus Kameelhaaren und dem ledernen Gurt um ſeine Lenden (Matth. 3, 4) ſind wir zwar nicht ganz ſicher, ob nicht, nachdem es einmal unter den Chriſten üblich geworden, ihn als einen zweiten Elia zu betrachten, auch ſein Coſtüm dem dieſes alten Propheten, wie es 2 Kön. 1, 8 beſchrieben iſt, nachgebildet wurde; indeß begegnet uns auch noch ein Menſchenalter ſpäter, in der Jugendzeit des jüdiſchen Geſchichtſchreibers Joſephus, in dem Wüſteneinſiedler Banus, der ſich gar in Baumrinde kleidete, von rohen Naturerzeugniſſen lebte und Tag und Nacht in kaltem Waſſer badete, eine ganz ähnliche und wie Johannes mit dem Eſſenismus verwandte Erſcheinung.[1]) Zwar die Erzählung von der Geburt und erſten Jugend des Täufers, wie wir ſie im Eingang des Lucas-Evangeliums finden, ſtellt ſeine asceticſche Lebensweiſe, ſeine Enthaltung von Wein und geiſtigen Getränken, nur in der Art gewöhnlicher jüdiſcher Naſiräergelübde dar; aber wenn ſchon ſeine

1) Joseph. Vita 2.

Taufe zur Sinnesänderung als eine von jenen Reinigungen erſcheint, von welchen Joſephus meldet, daß die Eſſener ſie für vorzüglicher gehalten haben als die geſetzlichen Opfer, ſo iſt auch ſein Spruch von den Steinen, woraus im Nothfall Gott dem Abraham Kinder erwecken könne (Matth. 3, 9), ganz im Sinne der Eſſener, die ebenſo den Iſraeliten an und für ſich, ſofern er nicht die heiligenden Uebungen des Ordens auf ſich nahm, immer noch als unrein betrachteten.

Den Inhalt deſſen, was Johannes den Volkshaufen, die ſich um ihn ſammelten, an's Herz legte, faßt Matthäus (3, 2) in Einſtimmung mit den beiden andern Synoptikern in die Formel zuſammen: „Aendert euern Sinn, denn nahe iſt das Himmelreich.“ Die erſte Hälfte dieſer Mahnung iſt bei Lucas (3, 10—15) auf die verſchiedenen Stände des Volks in einer Reihe beſonderer Ermahnungen angewendet, die auf Redlichkeit und Menſchlichkeit, Milde und Mittheilſamkeit hinauslaufen; als der Hauptgegenſatz aber, gegen den ſich die Predigt des Täufers wie ſpäter die Thätigkeit Jeſu richtete, erſcheinen bei Matthäus (3, 7 fg.) die beiden herrſchenden Sekten der Phariſäer und Sadducäer. Ihr Herankommen zu ſeiner Taufe betrachtet der ſtrenge Bußprediger gleichſam als eine Liſt, durch eine blos äußere Uebung dem drohenden göttlichen Strafgericht entrinnen zu wollen; das werde aber ohne eine durch ſittliche Früchte beurkundete Aenderung der inneren Geſinnung nicht gelingen, und insbeſondere auch ihre Abkunft von Abraham, worauf ſie pochen, ſie nicht das Mindeſte helfen. Daher verlangte Johannes von denen, die er taufte, ein Bekenntniß ihrer Sünden; worauf dann die Untertauchung im Fluſſe ein Sinnbild davon war, daß dieſe jetzt von Seiten Gottes vergeben, aber auch von Seiten des Menſchen abgethan ſein und nicht wiederholt werden ſollten. Hiemit iſt freilich der Standpunkt des Täufers wahrſcheinlich zu abendländiſch-rationell gefaßt, da er ohne Zweifel im Geiſte des Eſſenerordens dem Waſſer zugleich eine geheimnißvoll reinigende und entſündigende Kraft zuſchrieb.

Mit dieſen evangeliſchen Angaben ſtimmt die Beſchreibung, welche Joſephus von der Wirkſamkeit des Johannes macht, wenn ſie auch, weil auf griechiſche und römiſche Leſer berechnet, ſehr verſchieden lautet, doch im Weſentlichen überein.[1]) Johannes ſei ein wackerer Mann geweſen, ſagt der jüdiſche Geſchichtſchreiber, und habe die Juden angewieſen, in Tugendübung, Gerechtigkeit gegen einander und Frömmigkeit gegen Gott ſich durch eine Taufe zu vereinigen; denn ſo werde die Abwaſchung ihm genehm erſcheinen, wenn ſie ſich derſelben nicht zur Abbitte einzelner Verfehlungen (d. h. levitiſcher Verunreinigungen) bedienten, ſondern zur Heiligung des Leibes, ſofern auch die Seele vorher ſchon durch Gerechtigkeit gereinigt ſei. Auch in dieſer Schilderung iſt deutlich, wie Johannes, während er einerſeits

1) Alterthümer 18, 5, 2.

im Einklang mit dem Eſſenismus den levitiſchen Waſchungen ſeine Taufe entgegenſtellte, andererſeits ganz wie nachher Jeſus vom Aeußern auf das Innere, von der leiblichen Reinigung auf die Läuterung der Geſinnung zurückging, und vielleicht eben deßwegen an die Stelle oftmaliger, den einzelnen äußeren Befleckungen entſprechender Abwaſchungen die einmalige Taufe als Bild der Nothwendigkeit, ein- für allemal die Geſinnung zu ändern, ſetzte.

Der Grund, warum es hohe Zeit ſei, dieſer Mahnung zur Sinnesänderung nachzukommen, iſt in der zweiten Hälfte der Formel enthalten, in welche Matthäus den Inhalt der Predigt des Johannes faßt: man ſolle den Sinn ändern, denn das Himmelreich ſei nahe gerückt. Für diejenigen nämlich, welche dieſer Mahnung entweder gar nicht, oder nur zum Schein, wie die Phariſäer, nachkamen, brachte dieſes Reich ein furchtbares Strafgericht (Matth. 3, 7. Luc. 3, 7); ſie waren ja die Spreu, welche der mit der Wurfſchaufel erſcheinende Meſſias von dem Weizen ſondern und verbrennen, der unfruchtbare Baum, den er abhauen und in's Feuer werfen ſollte (Matth. 3, 10. 12. Luc. 3, 9. 17). Schon unter den Propheten hatten einige, wie wir oben ſahen, von einer Läuterung des Volks wie im Schmelzofen, die Jehova ſelbſt oder der ihm vorangehende Bote vornehmen würde, geſprochen (Zach. 13, 9. Mal. 3, 1 fg.): da an der Glückſeligkeit der beſſern meſſianiſchen Zukunft nur Würdige Antheil haben ſollten, ſo mußten die beharrlich Unwürdigen vorher durch ein göttliches Strafgericht weggerafft werden. Die Beſſern, die ſich jetzt von Johannes mit Waſſer taufen ließen und ihre Sinnesänderung im Leben bewährten, ſollten hernach von dem Meſſias bei deſſen Erſcheinung mit dem heiligen Geiſte getauft werden (Matth. 3, 11. Marc. 1, 8. Luc. 3, 16); wie eine Ausgießung des göttlichen Geiſtes zur meſſianiſchen Zeit gleichfalls ſchon von den Propheten vorherverkündigt war (Joel 3, 1 fg.).

Von dieſer meſſianiſchen Wendung, dem zweiten Theile der Predigt des Johannes, thut Joſephus keine ausdrückliche Erwähnung; doch wenn man ſeine Art kennt, dieſe ganze, den Römern verdächtige Seite der Vorſtellungen und Beſtrebungen ſeines Volks in's Dunkel zu rücken, ſo wird man ſie zwiſchen ſeinen Zeilen dennoch wahrnehmen können. Wenn der Ausdruck, Johannes habe die Juden aufgefordert, ſich mittelſt einer Taufe zuſammenzuthun, nur unbeſtimmt auf einen Bund, eine Genoſſenſchaft hinweiſt, ſo deutet die Zuſammenrottung der Leute, von welcher Joſephus als einer Wirkung der Predigt des Johannes ſpricht, und die Furcht vor Neuerung und Abfall, die ihm zufolge den Herodes zur Hinrichtung des Täufers bewog, unverkennbar darauf, daß die Meſſiasidee, dieſe unerſchöpfliche Quelle jüdiſcher Empörungen, ſeinen Vorträgen nicht fremd war. Daß er ſelbſt ſie politiſch gefaßt hätte, liegt hierin nicht nothwendig; er könnte mißverſtanden worden ſein, wie ſpäter Jeſus mißverſtanden worden iſt; doch

ſchließt die Forderung ſittlicher Umkehr als Bedingung die Erwartung einer auch politiſchen Wiederherſtellung des Volks durch Jehova für den Fall, daß jene Bedingung erfüllt wäre, auch nicht aus.

Daß es mit der Ankunft des erwarteten Retters, aber auch Richters, nicht mehr lange anſtehen könne, dieß mochte Johannes aus den Zeichen der Zeit abzunehmen glauben; es konnte ſich ihm auch in der Weiſe der alten Propheten als göttlicher Ruf darſtellen, obwohl dieſe Wendung, welche Lucas der Sache gibt, ſammt der Regententafel, die er dabei anbringt (3, 1 fg.), dem Eingang der Weiſſagungen des Jeremia nachgebildet zu ſein ſcheint. Daß aber unter dem Meſſias, deſſen nahe Ankunft er verkündigte, der Täufer beſtimmt ſchon die Perſon Jeſu verſtanden habe, wie die Evangelien es darſtellen, iſt eine Vorausſetzung, die ſich zwar vom chriſtlichen Standpunkte aus von ſelbſt ergab, aber hiſtoriſch durch nichts begründet, vielmehr mit beſtimmten geſchichtlichen Thatſachen im Widerſpruch iſt. Erkannte er in Jeſus den Meſſias, ſo erwuchs für ihn daraus die Pflicht, ich will nicht ſagen, ſein Predigt- und Taufgeſchäft ſofort einzuſtellen, das er zur Vorbereitung der Maſſen auch fernerhin erforderlich glauben konnte, wohl aber, die von ihm Getauften auf Jeſus als den, von dem ſie weitere Belehrung anzunehmen hätten, zu verweiſen. Statt deſſen ſchickt er den ſynoptiſchen Evangelien zufolge noch aus dem Gefängniß zwei Jünger zu Jeſus, keineswegs mit der Weiſung, ſich an ihn anzuſchließen, ſondern mit einer Frage, die beweiſt, daß er über ſeine Meſſianität nichts weniger als im Reinen war (Matth. 11, 2 fg. Luc. 7, 18 fg.); und im vierten Evangelium, wo er zwar durch ſeine Reden über Jeſum einige ſeiner Jünger zum Anſchluß an dieſen veranlaßt, thut er dieß doch keineswegs mit allen, ſondern wirkt neben Jeſus als Haupt einer Schule fort (3, 23 fg.), deren Spuren wir in der That auch in den ſynoptiſchen Evangelien wie in der Apoſtelgeſchichte finden (Matth. 9, 14. Marc. 2, 18. Luc. 5, 33. Apoſtelgeſch. 18, 24 fg. 19, 1 fg.). Und dieſe Schule lebte, ſeinem Vorgang und ſeiner Anordnung gemäß, in Formen, die von denen, welche Jeſus unter ſeinen Anhängern einführte, ſehr verſchieden waren. Die Johannesjünger hatten mit den Phariſäern die Sitte häufiger Faſten gemein (Matth. 9, 14), gegen welche Jeſus, um eben des phariſäiſchen Abwegs willen, der dabei nahe lag (Matth. 6, 16), ein Bedenken hatte, und die er überdieß zu den Formen eines äußerlichen Religionsweſens rechnete, dem er ein Ende zu machen ſich berufen wußte. Dem entſprechend hatten ſich die beiden Männer ſelbſt ſchon in ihrer Lebensweiſe zu einander verhalten: Johannes hatte ebenſo durch ſein Nichteſſen und Nichttrinken, d. h. durch die aſcetiſche Strenge ſeines Wandels, wie Jeſus durch das Gegentheil, jener ebenſo durch ſeine finſtere Abſonderung, wie dieſer durch ſeinen heitern Verkehr mit Menſchen jeder Art, Anſtoß und Nachrede erregt (Matth. 11, 18 fg. Luc. 7, 33 fg.). Daß nun hier der Mann, deſſen Geſichtskreis ein um ſo viel

engerer war, der noch so tief in ascetischen Vorurtheilen steckte, denjenigen, der alle diese Vorurtheile abgeworfen hatte, als den Höhern, als den, zu dessen Ankündigung er selbst gekommen sei, anerkannt haben sollte, hat nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit. Der Täufer erscheint, obwohl uns von einem äußern Zusammenhang mit dem Orden die Spuren fehlen, doch in seinem Thun und Lassen als ein ächter Essener; während Jesus, nachdem er das Wahre und Gute in den Vorstellungen und Bestrebungen des Essenerordens sich angeeignet hatte, alles Beengende und Beschränkende daran fallen ließ, und so dem Johannes eher wie ein aus der Art geschlagener Schüler, als wie der höhere Meister erscheinen mochte.

31.

Jesus. Seine Herkunft.

Zu diesem Johannes, wie er am untern Jordan taufte, lassen nun sämmtliche Evangelisten Jesum kommen und sich seiner Taufe unterwerfen. An dieser Stelle erst kann die Geschichte den Faden des Lebens Jesu aufgreifen, indem sie aus dem Sagengewebe seiner Kindheits- und Jugendgeschichte, dessen Fäden zu entwirren einer spätern Untersuchung vorbehalten bleibt, sich nur zwei oder drei Punkte als historisch aneignen kann.

Der erste ist, daß Jesus aus Galiläa, und zwar aus dem Städtchen Nazaret stammte. Ein Galiläer, ein Nazaretaner, heißt er sein Lebenlang (Matth. 26, 69. 71. Marc. 1, 24. 14, 67. Luc. 18, 37. Joh. 1, 46. 7, 41. 19, 20), und auch nach seinem Tode noch blieb letzteres sein stehender Beiname (Luc. 24, 19. Apostelgesch. 2, 22. 3, 6. 4, 10. 6, 14. 22, 8. 26, 9), der auch auf seine Anhänger überging (Apostelgesch. 24, 5). Wenn Matthäus und Lucas ihn in Nazaret nur erzogen sein lassen, als seinen Geburtsort aber das jüdische Bethlehem angeben (Matth. 2, 1. 22 fg. Luc. 2, 4. 39. 4, 16), so zeigt die entgegengesetzte Voraussetzung über den ursprünglichen Wohnort seiner Eltern, wovon sie dabei ausgehen, daß sie hierin nicht einer geschichtlichen Kunde, sondern lediglich einem dogmatischen Schlusse aus der Prophetenstelle Mich. 5, 1 folgten.

Für's Andere hat es alle Wahrscheinlichkeit, daß Jesu Vater ein Zimmermann war, er also der niederen Klasse des Volkes angehörte. Des Zimmermanns Sohn, oder selbst auch der Zimmermann, hieß er den Evangelien zufolge bei seinen nazaretanischen Landsleuten (Matth. 13, 55. Marc. 6, 15), und daß Justin der Märtyrer[1]) der Beschäftigung mit Pflügen und Jochen, oder Wagebalken, die er ihm als solchem zuschreibt, eine alle-

1) Dial. c. Tryph. Jud. 88.

goriſche Deutung auf Gerechtigkeit und Arbeitſamkeit gibt, von der ſich im Neuen Teſtament noch keine Spur findet, reicht nicht hin, dieſen Zug als einen erdichteten erſcheinen zu laſſen. Auch die Namen beider Eltern, Joſeph und Maria, beſonders der letztere, kehren im Neuen Teſtament zu oft wieder, als daß wir in ihnen nicht ächte Ueberbleibſel hiſtoriſcher Kunde vermuthen ſollten. Aus dem Umſtande, daß in der Lebensgeſchichte Jeſu bis zum Ende, ja noch über ſeinen Tod hinaus, ſeine Mutter als lebend erſcheint (Matth. 12, 47. Joh. 19, 25. Apoſtelgeſch. 1, 14), während Joſeph nach der Kindheitsgeſchichte nirgends mehr hervortritt, ſcheint zu folgen, daß dieſer entweder frühzeitig geſtorben, oder mit des Sohnes ſpäterer Wirkſamkeit nicht einverſtanden war; wenn nicht vielmehr aus dogmatiſchen Gründen der Mann, der Jeſu wirklicher Vater nicht ſein ſollte, aus der Ueberlieferung über ihn entfernt worden iſt.

Von den übrigen Familienverhältniſſen Jeſu erfahren wir, daß er ſowohl Brüder als Schweſtern hatte (Matth. 13, 55. Marc. 6, 3). Von den Brüdern werden uns die Namen: Jakob, Joſes, Simon und Judas genannt; von den Schweſtern iſt nur geſagt, daß ſie zur Zeit des öffentlichen Wirkens Jeſu noch in Nazaret wohnhaft geweſen. Der Umſtand, daß Jeſus einmal, wie ihm gemeldet wurde, ſeine Mutter und ſeine Brüder ſtehen draußen und wünſchen ihn zu ſprechen, geſagt haben ſoll: „wer ſind meine Mutter und meine Brüder?“ und mit einer Hindeutung auf ſeine Jünger hinzugeſetzt: Mutter und Brüder ſeien ihm diejenigen, die ſein Wort hören und befolgen, oder die den Willen ſeines Vaters im Himmel thun (Matth. 12, 46 fg. Marc. 3, 32 fg. Luc. 8, 19 fg.), beweiſt an und für ſich noch keine Entfremdung zwiſchen ihm und ſeiner Familie; jedenfalls ſteht Marcus allein mit der ſchroffen Wendung, als hätten die Verwandten Jeſu bei ihrem Beſuche die Abſicht gehabt, ſich ſeiner zu bemächtigen, in der Meinung, er ſei von Sinnen (3, 21). Wenn aber Johannes geradezu ſagt, auch ſeine Brüder haben nicht an ihn geglaubt (7, 5), ſo lag es zwar in der innerſten Tendenz ſeines Evangeliums, die wirklichen Brüder Jeſu als ungläubig bei Seite zu ſchaffen, um ſpäter unter dem Kreuze dem Lieblingsjünger die Stelle des wahren Sohnes der Maria, des geiſtigen Bruders Jeſu, übertragen laſſen zu können: doch würde bei der hohen Bedeutung, die bald nach dem Tode Jeſu der ſogenannte Herrnbruder Jakobus gewann, dieſer gewiß in unſern ſynoptiſchen Evangelien irgendwie ausgezeichnet worden ſein, wäre nicht notoriſch geweſen, daß er damals wenigſtens noch nicht zu dem engern Kreiſe der Anhänger Jeſu gehörte. Nach deſſen Tode hingegen erſcheinen ſeine Brüder mit den Apoſteln und ſeiner Mutter als der Kern der Gemeinde (Apoſtelgeſch. 1, 14. 1 Kor. 9, 5), und der ſchon genannte Jakobus insbeſondere als eine der drei Säulen, ja als das eigentliche Haupt der Gemeinde von Jeruſalem (Gal. 1, 19. 2, 9. 12. Vgl. Apoſtelgeſch. 15, 13. 21, 18). Die Richtung dieſes Jakobus war nach den Andeutungen des

Apostels Paulus die streng judaistische, und in der kirchlichen Ueberlieferung lebte er, wie schon erwähnt, als ein vollkommener essenisch-ebionitischer Heiliger, in seinem ascetischen Wandel eher dem Täufer Johannes ähnlich als Jesu. Daß er nicht dessen wirklicher Bruder, sondern nur ein Vetter von ihm gewesen, hat man daraus wahrscheinlich zu machen gesucht, daß die Namen Jakobus und Joses, welche die Nazaretaner als Namen zweier Brüder Jesu nennen, von Matthäus anderswo (27, 56) als solche von zwei Söhnen einer andern Maria angegeben werden, die man dann für dieselbe nimmt, welche Johannes (19, 25) als Schwester der Mutter Jesu bezeichnet. Nun wird zwar im biblischen Sprachgebrauche wohl auch ein bloßer Vetter Bruder genannt; daß dieß aber bei jenen Männern in Bezug auf Jesus durchaus geschieht, ohne daß auch nur einmal das voraussetzlich Genauere angegeben würde, und daß sie wiederholt gerade neben der Mutter Jesu aufgeführt werden, läßt dieser Voraussetzung um so weniger Wahrscheinlichkeit übrig, je mehr sie der Entstehung aus dogmatischem Vorurtheil verdächtig ist.

Den Verfassern der beiden Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lucas waren die Brüder Jesu auf jeden Fall nur Halbbrüder, d. h. Brüder nur von mütterlicher Seite, sofern sie ja bei Jesus an die Stelle Joseph's die Einwirkung des göttlichen Geistes setzten. Doch Alles, was sich in den Evangelien von einer solchen übernatürlichen Abkunft Jesu findet, ist für uns hier, wo wir nur mit geschichtlichen Größen rechnen, nicht vorhanden; aber auch das können wir nicht als eine solche gelten lassen, was von seiner Davidischen Abkunft berichtet wird. Denn mit dieser steht es gerade wie mit seiner Geburt zu Bethlehem: sie beruht auf dem dogmatischen Schluß von dem, was vom Messias erwartet wurde, auf das, was an Jesu, ihn als Messias vorausgesetzt, zugetroffen sein mußte; während sie andererseits durch den Widerspruch der beiden Stammbäume (Matth. 1, 1 fg. Luc. 3, 23 fg.), und überdieß durch die fast ironische Aeußerung Jesu über die Vorstellung vom Messias als Davidssohn (Matth. 22, 41 fg.), historisch zweifelhaft wird. Wenn man gemeint hat, in der Davidischen Abkunft Jesu einen Umstand zu haben, der die Entstehung des messianischen Bewußtseins in ihm erklärbarer mache, so werden wir bald finden, daß vielmehr die von der gewöhnlichen abweichende Wendung, die er der Messiasidee gegeben hat, sich viel leichter erklärt, wenn er sich leiblich nicht als Nachkommen David's wußte.

32.

Die Bildung Jeſu. Sein Verhältniß zu dem Täufer Johannes.

Ueber die Mittel zu geiſtiger Ausbildung, die Jeſu während der Jahre der Vorbereitung zu Gebote ſtanden, erfahren wir aus unſern Quellen ſoviel wie nichts. Auch Lucas mit ſeiner Erzählung von dem Auftreten des Zwölfjährigen unter den Lehrern im Tempel zu Jeruſalem (2, 41 fg.) will im Mindeſten nicht ſagen, daß er von dieſen Männern etwas gelernt, ſondern im Gegentheil, daß der junge Theodidakt ſchon ſo früh den gelehrteſten Häuptern ſeines Volks etwas zu rathen habe geben können; aber eben damit erſcheint dieſe Erzählung nur als das Ergebniß einer dogmatiſchen Vorausſetzung ohne hiſtoriſchen Werth. Auch die aus Gelegenheit derſelben gemachte Angabe, daß ſeine Eltern alljährlich zum Paſſahfeſt nach Jeruſalem gereiſt ſeien, dient nur dazu, theils jene Scene mit den Lehrern im Tempel herbeizuführen, theils im Einklang mit der ganzen Kindheitsgeſchichte bei Lucas die geſetzliche Frömmigkeit der Eltern Jeſu in's Licht zu ſtellen.

Daß in den Evangelien von einer eigentlich gelehrten Bildung, die Jeſus genoſſen, nichts verlautet, könnten wir gleichfalls aus ihrem dogmatiſchen Beſtreben ableiten, ihn als reinen Theodidakten darzuſtellen, und daher zu der Vermuthung geneigt ſein, daß er eine ſolche doch empfangen haben möge; zumal, ſelbſt wenn wir ihn in jungen Jahren an dem Handwerk ſeines Vaters betheiligt denken, ein ſolcher Betrieb nach jüdiſcher Sitte, wie wir ſie aus dem Beiſpiel des Apoſtels Paulus kennen (Apoſtelgeſch. 18, 3. 22, 3), eine gelehrte Laufbahn nicht ausſchloß. Auf der andern Seite jedoch iſt der Titel eines Rabbi oder Lehrers, den Jeſu außer ſeinen Jüngern auch Andere, und ſelbſt Schriftgelehrte, gaben, kein Beweis dafür, da man es damit, wenn ſich einer nur einmal thatſächlich als Lehrer Geltung verſchafft hatte, wie noch heutzutage mit ähnlichen Titeln, nicht ſo genau zu nehmen pflegte; in der Lehre und Lehrart Jeſu aber iſt nichts, das ſich nicht, die innere Begabung vorausgeſetzt, aus fleißigem Studium des Alten Teſtaments und dem freien, geſelligen Verkehr auch mit den Gelehrten ſeines Volks, insbeſondere mit den Angehörigen der drei herrſchenden Schulen, vollkommen erklären ließe; während umgekehrt die Urſprünglichkeit, Friſche und Abweſenheit jedes Schulgeſchmacks, der bei dem ſo geiſtvollen Heidenapoſtel doch ſo merklich iſt, eine ſelbſtſtändigere Entwicklung für Jeſum wahrſcheinlicher macht. Einer ſolchen war aber gerade ſeine galiläiſche Abkunft günſtig. Von dieſem Landſtrich wiſſen wir, daß ſeine Bevölkerung, beſonders in ſeinen nördlichen Theilen, vielfach mit Heiden gemiſcht war, weßwegen auch dieſer Theil geradezu Galiläa der Heiden hieß (Matth. 4, 15. nach Jeſ. 8, 23); und da die Provinz überdieß durch das mitten inne liegende Samarien von dem glaubensſtolzen

Judäa getrennt war, so blickte man hier auf die Galiläer geringschätzig herunter und ließ sie nicht als vollwichtige Juden gelten; aber eben diese Umstände konnten der Ausbildung einer freieren religiösen Richtung nur zu Statten kommen.

Auch die Beziehung zu dem Täufer Johannes, in welche Jesus nach Lucas (3, 23) nicht lange vor seinem dreißigsten Jahre getreten zu sein scheint, stellen die Evangelisten nicht als eine solche hin, die auf seine Ausbildung von Einfluß gewesen wäre. Nach ihnen hatte Johannes Jesum nur zu taufen und als den Messias bekannt zu machen; ja sie wissen dabei von Umständen zu berichten, mit denen wir auf unserm historischen Standpunkte nichts anfangen können, auf die wir jedoch später im Zusammenhang einer andern Untersuchung zurückkommen werden. Darum aber, wie neuerlich geschehen ist, auch die einfache Nachricht, daß Jesus von Johannes getauft worden, als ungeschichtlich von der Hand zu weisen, scheint uns zu weit gegangen. Daraus, daß unter den Juden hundert Jahre später die Erwartung verbreitet war, Elias, dem man nach Maleachi als Vorläufer des Messias entgegensah, werde diesen durch eine Salbung in seine Wirksamkeit einführen, folgt noch nicht, daß die ganze Taufgeschichte lediglich um dieser Erwartung willen erdichtet ist; die Sache für sich betrachtet aber können wir uns unmöglich bewogen finden, durch Verwerfung dieser Angabe einen Faden abzuschneiden, der uns das Auftreten und Wirken Jesu aus dem vor ihm Gegebenen ableiten hilft.

Daß sich Jesus durch das, was er von dem Täufer hörte, zu der Wanderung an den Jordan bewogen fand, war natürlich, da auch ihm das bestehende Religionswesen nicht genügte, auch in ihm die Sehnsucht nach etwas Besserem lebendig und mächtig geworden war, und, wie wir aus seinem späteren Wirken sehen, der Weg der sittlichen Umkehr, auf welchen Johannes hinwies, auch ihm der einzig richtige däuchte. Daß er sich der Ceremonie der Untertauchung in den Fluß unterwarf, darin lag sinnbildlich bereits das Sündenbekenntniß, das Johannes von den Täuflingen verlangte (Matth. 3, 6. Marc. 1, 5), und daß die Evangelisten bei Jesu der Sache eine andere Wendung geben, ist nur die Folge eines dogmatischen Bedenkens und hat keine historische Bedeutung. Auch macht es, sobald man nur nicht von der für jede geschichtliche Betrachtung tödtlichen Vorstellung von der Sündlosigkeit Jesu ausgeht, nicht die mindeste Schwierigkeit, da selbst der beste und reinste Mensch sich doch immer mancher Fehler, mancher Lässigkeit oder Uebereilung, anzuklagen hat; überdieß mit der sittlichen Vervollkommnung der Sinn selbst für die leichteste Unlauterkeit der sittlichen Triebfedern, für die leiseste Abweichung von dem sittlichen Ideale sich schärft. Auch hat ja Jesus dem reichen Jüngling gegenüber, der ihn mit „guter Lehrer" anredete, ausdrücklich dieses Prädicat als ein Gott allein zukommendes von sich gewiesen (Marc. 10, 17 fg. Luc. 18, 18 fg.).

Ein Verbleiben im Gefolge des Täufers iſt nun zwar keineswegs von Allen, die ſich von ihm taufen ließen, vorauszuſetzen, da dieſer Ceremonie ſich auch Volkshaufen unterwarfen, die nach der Wallfahrt zu dem neuen Propheten wieder in ihre bürgerlichen Verhältniſſe zurückkehrten; aber daß ein Kern von bleibenden Schülern ſich um ihn, wie ſpäter um Jeſum, ſammelte, ſehen wir aus den übereinſtimmenden Berichten der Evangelien, und es fragt ſich nun, ob wir nicht auch Jeſum eine Zeitlang im Gefolge des Täufers zu denken haben. Daß die Evangeliſten davon ſchweigen, beweiſt nichts dagegen, da ſie aus dogmatiſchen Gründen jedem Schein einer auch nur vorübergehenden Unterordnung Jeſu unter den Täufer aus dem Wege gingen; an und für ſich aber hat es alle Wahrſcheinlichkeit, daß er, den keine häuslichen und bürgerlichen Verhältniſſe banden, den nähern Umgang eines ſo bedeutenden Mannes, den ein dem ſeinigen ſo verwandtes Streben beſeelte, ſich nicht blos vorübergehend zu Nutze gemacht haben wird. Daß er von demſelben neben der gewaltigen ſittlichen Anregung, die von ihm ausging, auch für ſeinen künftigen Beruf als Volkslehrer manches lernen konnte, verſteht ſich auf dem Standpunkte menſchlich-natürlicher Betrachtung, auf dem wir hier durchaus ſtehen, von ſelbſt; daneben wird ſich aber Jeſus zugleich immer mehr auch deſſen bewußt geworden ſein, was ihm an dem Täufer minder zuſagte, des weſentlichen Unterſchieds, der, wenn auch vielleicht nicht zwiſchen ihren Zwecken, doch in Betreff der Mittel ſtattfand, durch welche jeder von ihnen dieſe Zwecke am füglichſten erreichbar glaubte.

Bezweckten beide die religiös-ſittliche Erhebung ihrer Nation, die Schaffung einer Volksgemeinde, die ſich weſentlicherer Vorzüge, als der bloßen Abkunft von Abraham rühmen könnte, und den erwarteten Meſſias unter ſich zu empfangen würdig wäre, ſo ſcheint es für's Erſte, beſonders dem Bericht des Matthäus zufolge, daß der Täufer hiezu vorzugsweiſe auf dem Wege der ſcharfen Rüge, der Drohung mit göttlichen Strafgerichten zu gelangen hoffte. Damit konnte Jeſus ſeiner ganzen Geiſtesart nach nicht einverſtanden ſein. So ſehr auch ihm, wo es am Orte war, die ſtrafende Rede zu Gebote ſtand, ſo ſagte ihm doch der Weg der Freundlichkeit und Milde mehr zu; er wußte ſich von einem andern Geiſt erfüllt, als der des Elias war, mit welchem der Täufer von den Zeitgenoſſen und von ihm ſelbſt verglichen wurde (Luc. 9, 54 fg. vgl. 1, 17. Matth. 17, 12 fg.). Damit hängt ein Anderes eng zuſammen. Der Täufer hielt, wie wir geſehen haben, zum Zwecke der Heiligung, der Erhebung des Volks aus dem ſittlichen Verderben, worein er daſſelbe verſunken ſah, allerhand äußere Kaſteiungen, wie namentlich häufiges Faſten und Enthaltung von Wein und den Freuden der Welt für erforderlich. Jeſu konnte eine ſolche Asceſe der levitiſchen Geſetzlichkeit gegenüber nur als eine andere Art die Religion zu veräußerlichen, als eine neue Gefahr, vom ſittlichen Ziele abzuirren, er-

ſcheinen; und auch die finſtere, trübe Stimmung, wie eine ſolche Asceſe ſie mit ſich bringt, konnte er dem Gedeihen des ſittlichen Lebens unmöglich förderlich erachten. Inwiefern außerdem noch die Art, wie beide Männer das letzte Ziel ihrer Ausſichten, das durch die Sinnesänderung bedingte meſſianiſche Heil, auffaßten, eine verſchiedene war, läßt ſich nicht mehr nachweiſen; daß ſich aber auch hierin die Verſchiedenheit ihres Weſens bemerkbar gemacht haben werde, hat alle Wahrſcheinlichkeit.

Die Ueberlieferung bei Matthäus (4, 12) knüpft das öffentliche Hervortreten Jeſu an die Verhaftung des Täufers; ob mit Recht, können wir freilich nicht mehr entſcheiden, doch iſt es auf keinen Fall der Widerſpruch des vierten Evangeliums, der jene Angabe wankend machen könnte. Denn wenn der Verfaſſer dieſes Evangeliums, nachdem er Jeſum bereits in Galiläa und Jeruſalem verſchiedentlich hatte auftreten laſſen, ausdrücklich bemerkt (3, 24), damals ſei Johannes noch nicht im Gefängniß geweſen, ſo mußte dieſer allerdings noch auf freiem Fuße ſein, um ſo, wie er in dieſem Evangelium nachher thut, freiwillig vor Jeſu das Gewehr ſtrecken zu können; da aber dieſes ebenſo unwahrſcheinlich, als von der ganzen Anlage des vierten Evangeliums gefordert iſt, ſo kann auch jene Angabe als keine hiſtoriſche erſcheinen. Das Gleiche gilt von der, überdieß von ihm ſelbſt alsbald wieder halb zurückgenommenen Notiz, daß Jeſus ſchon während ſeines Lebens den Taufritus von Johannes entlehnt habe (3, 22. vgl. 4, 1 fg.). Die älteren Evangeliſten laſſen ihn dieſen Gebrauch erſt nach ſeiner Auferſtehung anordnen (Matth. 28, 19. Marc. 16, 16); was die Vermuthung nahe legt, daß dieſe Aneignung des Taufgebrauchs erſt nach dem Tode Jeſu in der älteſten Gemeinde aufgekommen, aber wie ſo manches Spätere auf eine Verordnung Jeſu zurückgeführt worden ſei.

Zu der Darſtellung des Matthäus, der mit dem Zurücktreten des Täufers Jeſum, obwohl in anderer Gegend, hervortreten läßt, ſtimmt es, daß er von Anfang auch den Inhalt der Verkündigung Jeſu genau in dieſelben Worte faßt, mit denen er den Inhalt der Predigt des Johannes angegeben hatte, nämlich: „Aendert euren Sinn, denn nahe iſt das Himmelreich“ (4, 17. vgl. mit 3, 2). Beides zuſammengenommen, ſcheint es, als hätte Jeſus eben nur an die Stelle des Täufers treten wollen; insbeſondere liegt in jenen Worten ſo wenig als in den gleichen des Täufers ein Anſpruch des Redenden, ſelbſt der angekündigte Meſſias zu ſein. Auch in der folgenden Berufungsgeſchichte (Matth. 4, 18 fg.) erſcheint Jeſus nur wie ein Prophet; die allerlei Wunder, die er hernach verrichtet (Matth. 8. 9. 11), ſtellen ihn in den Augen des Volks noch nicht höher; die Dämonen ſchwatzen zwar das Geheimniß ſeiner Meſſianität aus (Matth. 8, 29), werden aber von ihm zum Stillſchweigen verwieſen (Marc. 1, 25. 34). Die Heilung eines Dämoniſchen, der zugleich blind und ſtumm iſt, und Jeſu Wandeln über den See bringt auch die Menſchen auf den Gedanken, er müſſe wohl

der Meſſias ſein (Matth. 12, 23. 14, 33); doch zur nachhaltigen Ueberzeugung kann dieß damals noch nicht geworden ſein, wenn Jeſus noch ſpäter ſeinen Jüngern die Frage vorlegen konnte, für wen die Leute und für wen ſie ſelbſt ihn halten? (Matth. 16, 13 fg.). Daß die drei erſten Evangelien dieſe Geſchichte übereinſtimmend hinter die Speiſung und vor die Verklärung ſtellen, die zwei erſten überdieß die Gegend, wo ſie vorgefallen, ſo genau als die von Cäſarea Philippi bezeichnen, daß ſie ferner bei allen die erſte Leidensverkündigung nach ſich zieht, und bald nachher der Aufbruch Jeſu aus Galiläa nach Jeruſalem erfolgt, iſt nach Baur's feiner Beobachtung die unverkennbare Spur einer richtigen hiſtoriſchen Erinnerung. Solange alſo galt Jeſus unter dem abergläubiſchen Volke zwar für einen Propheten, und wenn es ein übernatürlich vom Tode erweckter, wie Elias, Jeremias oder auch der kürzlich hingerichtete Täufer hätte ſein müſſen, doch immerhin nur für einen meſſianiſchen Vorläufer, nicht als der Meſſias ſelbſt; und auch die Jünger müſſen ihn, wenn doch, was Petrus auf jene Frage zur Antwort gab, Jeſum als etwas Neues überraſchte, bis dahin nicht für mehr gehalten, ja auch er ſelbſt kann ſich nicht für mehr ausgegeben haben, denn wenn er ihnen längſt geſagt hätte, er ſei der Meſſias, hätte er ſie nicht jetzt erſt fragen können, wer ſie glauben, daß er ſei? Wenn alſo Jeſus in unſern Evangelien ſchon in der Bergrede (Matth. 7, 21 fg.), der Inſtructionsrede (10, 23 fg.), ſich als den dereinſt zum Weltgericht wiederkehrenden Meſſias kund gibt, ſo müſſen dieſe Reden, und ebenſo die Fälle, wo, wie oben erwähnt, dämoniſche oder andere Menſchen ihn ſchon vorher als Meſſias anerkennen, wenn etwas Hiſtoriſches an denſelben iſt, auf jeden Fall zu früh geſtellt ſein.

Dabei fragt ſich jedoch immer noch: Hat ſich Jeſus ſelbſt erſt ſpäter für den Meſſias zu halten angefangen? oder hatte er für ſich zwar von jeher dieſe Ueberzeugung, fand aber für gut, ſeinen Jüngern und dem Volke gegenüber ſich erſt ſpäterhin dazu zu bekennen? Auf dieſe Frage kommen wir zurück, wenn wir überhaupt von dem Verhältniß handeln werden, worein ſich Jeſus zu der Meſſiasidee ſeines Volks geſetzt hat.

33.

Das religiöſe Bewußtſein Jeſu. Unmöglichkeit, es aus dem vierten Evangelium zu ermitteln.

Es iſt ein gutes Wort von Schleiermacher in ſeinen Vorleſungen über unſern Gegenſtand: nicht von den meſſianiſchen Weiſſagungen oder der Ueberzeugung aus, der Meſſias zu ſein, habe ſich das eigenthümliche Selbſtbewußtſein Jeſu entwickelt, ſondern umgekehrt von ſeinem Selbſtbewußtſein aus ſei er zu der Anſicht gekommen, daß mit den meſſianiſchen Weiſſagungen Niemand anders gemeint ſein könne, als er; das Bewußtſein, der Meſſias zu

sein, sei also seinem allgemeinen religiösen Bewußtsein gegenüber nicht das Erste, sondern das Zweite, nicht das Ursprüngliche, sondern ein Abgeleitetes gewesen. Das ist zwar, wie Alles, was sich auf die Person Christi bezieht, von Schleiermacher durchaus subjectiv und gar nicht historisch gesprochen, aber es ist doch ein sinnvolles Wort, das sich auch geschichtlich bewähren läßt.

„Einmal in seinem Leben", sagt Hase, „hat Jesus die theokratische Messiashoffnung erwägen und überwinden müssen"[1]); aber er wäre sicherlich darin stecken geblieben, setzen wir hinzu, und hätte sie nicht überwunden, wenn er nicht zu der Messiasidee, ehe er sie auf sich anwendete, eine religiöse Grundanschauung schon mitgebracht hätte, durch welche jene Idee umgebildet, ihrer sinnlich-nationalen Bestandtheile entkleidet werden mußte. Gesetzt, er wäre durch äußere Umstände, durch Abstammung, Erwartungen der Kreise, worin er geboren und erzogen war, Verhältnisse und Ereignisse seiner Jugend, schon vor der Ausbildung seines religiösen Bewußtseins auf den Gedanken gekommen, der Messias zu sein, und es wäre also die landläufige Messiasidee gewesen, an der sich sein Selbstbewußtsein entwickelte, so hätte sich dieses nur in Gemäßheit der Form gestalten können, die jene Idee unter seinen Zeitgenossen angenommen hatte, und wie wir sie während seines Lebens auch bei seinen Jüngern vorfinden: er hätte sich für denjenigen halten müssen, der das israelitische Volk wohl auch sittlich und religiös heben, schließlich und hauptsächlich aber unter Jehova's Wunderbeistand von dem Drucke der Heidenvölker erlösen, ja zum weltherrschenden Volke machen werde. Wandte er diese Idee auf sich an, ehe er ihr ein eigenthümliches religiöses Bewußtsein entgegenzustellen hatte, so kam sie so übermächtig über ihn, daß er sich ihrer schwerlich mehr erwehren konnte; finden wir sie dagegen in seinem Leben und Handeln überwunden, so wird wahrscheinlich, daß er sich erst dann innerlich mit derselben eingelassen hat, als er es vermöge der Erstarkung eines eigenthümlichen religiösen Bewußtseins in ihm mit ihr aufnehmen konnte.

Wollen wir nun erfahren, was, abgesehen von der nationalen Messiasidee, das eigenthümliche religiöse Bewußtsein Jesu gewesen ist, so werden wir nicht nur von der kirchlich hergebrachten Ansicht, sondern auch von der jetzt herrschenden theologischen Richtung vorzugsweise auf das johanneische Evangelium verwiesen, in welchem der Jünger, der an Jesu Brust gelegen, gleichsam die innersten Geheimnisse dieser Brust, die tiefsten Eröffnungen Jesu über sein eigenes Wesen und sein Verhältniß zu Gott niedergelegt habe. Dabei ging die ältere Theologie ehrlich und unbefangen zu Werke, indem sie die Sache an ihrer Spitze faßte und Alles, was Jesus im vierten Evangelium von sich als dem eingeborenen Sohn Gottes, dem Licht der Welt, dem, der

1) Leben Jesu, §. 41.

in dem Vater iſt und in dem die Menſchheit den Vater ſieht, dem vom Himmel Stammenden und zum Himmel Zurückkehrenden ausſagt, einfach daraus erklärte, was ja in demſelben Evangelium theils als Lehre des Evangeliſten, theils aber auch als Zeugniß Jeſu von ſich ſelbſt vorliegt, daß er nämlich als das perſönliche göttliche Schöpferwort von Ewigkeit her bei Gott geweſen, dann für eine Zeitlang zum Behufe der Erlöſung der Menſchheit Menſch geworden ſei, um, wenn er dieſem Zwecke genügt hätte, wieder zu Gott in den Himmel zurückzukehren (1, 1 fg. 14. 3, 13. 16. 6, 62. 8, 58. 17, 5). Hienach wäre alſo das Selbſtbewußtſein Jeſu das eines göttlichen Weſens geweſen, das nur vorübergehend einen menſchlichen Leib, vielleicht auch eine menſchliche Seele angenommen, dabei aber die klare Erinnerung ſeines frühern Zuſtandes, das volle Bewußtſein ſeiner Göttlichkeit behalten hatte. Auch die Abhängigkeit, in der ſich dieſer johanneiſche Jeſus von dem Vater wußte, wäre nicht die eines menſchlichen Weſens von dem göttlichen, ſondern die jenes weltſchöpferiſchen Untergottes von dem Gott im höchſten Sinne geweſen.

Mit einem ſolchen Jeſus, der für die altgläubige Theologie eben derjenige war, den ſie brauchte, weiß nun aber die modernglaubige nichts mehr anzufangen, und ſofern es doch gerade ihr Lieblingsevangelium iſt, das ihr denſelben am unverkennbarſten an die Hand gibt, kommt ſie in Verlegenheit. „Sobald wir", ſagt Schleiermacher in ſeinen Vorleſungen über das Leben Jeſu, „das Bewußtſein einer Präexiſtenz in Jeſu als wirkliche Erinnerung gelten laſſen, ſo hört das eigentlich menſchliche Bewußtſein in ihm auf." Alſo dürfe, was Jeſus im johanneiſchen Evangelium in dieſem Sinne ſpreche, nur uneigentlich genommen werden; es liege nicht eine Erinnerung, ſondern nur die Vorausſetzung darin, daß der göttliche Rathſchluß ſchon von Anfang an auf ihn als den Erlöſer berechnet geweſen ſei. Allein wenn ein Evangelium mit den Sätzen anhebt: Am Anfang ſei das Wort, bei Gott und ſelbſt Gott, geweſen; durch dieſes Wort ſei die Welt geſchaffen; in der Folge ſei es in Jeſu Fleiſch geworden; und nun tritt dieſer Jeſus redend auf, verſichert, er ſei vor Abraham geweſen, und ſpricht von der Herrlichkeit, die er, ehe die Welt war, bei Gott gehabt habe: ſo hören wir hier im Fleiſche deutlich das ewige Schöpferwort reden und ſich ſeiner perſönlichen Exiſtenz vor der Menſchwerdung erinnern, und werden jede andere Erklärung ſeiner Worte, wie deren die heutige Bemäntelungstheologie immer neue hervorbringt[1]), als eine gekünſtelte und unwahre von der Hand weiſen.

---

1) Man vgl., außer Lücke's Commentar, dritte Auflage, I, 368 fg., dem Excurs über den dogmatiſchen Inhalt des johanneiſchen Prologs und verſchiedenen Stellen der Auslegung, beſonders Luthardt, Das johanneiſche Evangelium nach ſeiner Eigenthümlichkeit u. ſ. w., S. 203 fg., 280 fg.; Weizſäcker, Ueber das Selbſtzeugniß des johanneiſchen Chriſtus, Jahrbücher für deutſche Theologie, II, 1, S. 154 fg., und

Freilich, daß irgend ein im Fleische Wandelnder sich wirklich einer Existenz vor seiner Geburt erinnere, ist uns, selbst abgesehen davon, daß dieß hier sogar eine göttliche, bis vor die Weltschöpfung zurückreichende gewesen sein soll, undenkbar, weil uns in der beglaubigten Geschichte kein Beispiel davon vorgekommen; wo aber dennoch einer von einer solchen Erinnerung, die er habe, reden würde, den würden wir ohne weiteres entweder, falls er es selbst glaubte, für einen Narren, oder, wenn nicht, für einen Betrüger halten. Da, uns Jesus als solchen zu denken, im Angesicht der Wirkungen, die er hervorgebracht, und der Reden und Handlungen, die uns in glaubhafteren Schriften von ihm aufbehalten sind, ebenso schwer fällt, als es uns leicht, ja durch alles Bisherige vorgezeichnet ist, anzunehmen, der vierte Evangelist lasse hier Jesum aus seinem alexandrinischen System heraus sprechen: so machen wir diesen Reden ihren vollen Wortsinn so wenig streitig, als wir uns einfallen lassen, sie für wirkliche Reden Jesu zu halten.

Doch auch das abgerechnet, was sich auf eine angebliche Präexistenz bezieht, sind die Selbstaussagen Jesu im vierten Evangelium von einer Art, die es schwer macht, sich von ihnen aus sein eigenthümliches Selbstbewußtsein denkbar zu machen. Ob ein Gott, der Mensch geworden, so wie der johanneische Jesus verfahren, ob er in seinen Reden so stark und so unaufhörlich den Gott auflegen und den Widerspruch der Menschen, denen ein aus menschlichem Munde herausſprechendes göttliches Ich unerträglich ist, stets von Neuem herausfordern, ob nicht auch ein menschgewordener Gott klüger und anständiger finden würde, seine Gottheit mehr indirect aus der Verklärung seiner Menschheit hervorleuchten zu lassen, darüber läßt sich freilich nichts Bestimmtes sagen, da die Voraussetzung lediglich dem Gebiete der Phantasie angehört. Ein Mensch aber, er mag gewesen sein wer er will, kann die Reden über sich selbst, wie sie Jesu im vierten Evangelium, auch abgesehen von jenen in ein vorzeitliches Jenseits hinüberragenden Spitzen, in den Mund gelegt sind, bei gesundem Kopf und Herzen nicht geführt haben. Die Reden Jesu von sich selbst in diesem Evangelium sind eine fortwährende Doxologie, nur aus der zweiten Person in die erste, aus der Anrede in die Selbstaussage übertragen, und nur aus der Gewohnheit, sie unwillkürlich in die zweite Person umzusetzen, erklärt sich, daß man sie auch heute noch erbaulich findet. Wenn ein begeisterter Christ seinen voraussetzlich in den Himmel erhobenen Meister das Licht der Welt nennt, wenn er von ihm aussagt, daß, wer ihn sah, den Vater, d. h. Gott selbst, gesehen habe, so halten wir dem gläubigen Verehrer solche Ueberschwenglichkeiten zu Gute. Allein wenn er wie der vierte Evangelist so weit geht, die Aussagen seines

---

dagegen Hilgenfeld, Das Johannes-Evangelium und seine gegenwärtigen Auffassungen, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, II, 3, S. 281 fg.

frommen Enthuſiasmus über Jeſum dieſem als Ausſagen über ſich ſelbſt in den Mund zu legen, ſo leiſtet er ihm einen gefährlichen Dienſt.

Das bekannte Wort: „Der Staat bin ich!“ findet Jedermann empörend, weil es, was Allen angehört, für Einen ausſchließlich in Anſpruch nimmt. Hiezu kommt freilich in dieſem beſondern Falle, daß der hohle, nur auf Glanz und Schein geſtellte Fürſt, der jenes Wort ſprach, am wenigſten berechtigt war, ſich als die Verkörperung des von ihm gelenkten Staates anzuſehen. Aber denken wir uns einen Mann, der hiezu mehr Recht gehabt hätte, einen Friedrich, einen Waſhington: ſelbſt aus ihrem Munde würden wir ein ſolches Wort nur ungern hören; oder vielmehr von einem Manne ihrer Art ſind wir gewiß, daß es ihm nie einfallen könnte, ſo zu reden. Den großen Friedrich macht uns der Ausſpruch, daß der König nur der erſte Diener des Staates ſei, ebenſo ehrwürdig, als uns Ludwig XIV. durch jenes hochmüthige Wort verächtlich wird. Wir denken: der Erſtere hat beſſer gewußt, was der Staat, und was, im Verhältniß zu ihm, auch der höchſtgeſtellte Einzelne iſt, als daß er ſich vermeſſen hätte, ſelbſt und allein den Staat in ſich darſtellen zu wollen. Dem entſprechend aber iſt uns Jeſus in dem beſcheidenen: „Was nennſt du mich gut? Niemand iſt gut als der einige Gott“ (Marc. 10, 18. Luc. 18, 19), ebenſo ehrwürdig, als er uns in dem johanneiſchen: „Wer mich ſieht, der ſieht den Vater“ (14, 9), oder: „Ich und der Vater ſind Eins“ (10, 30), anſtößig oder mindeſtens unverſtändlich iſt. Wir denken (die Sache menſchlich betrachtet, wie wir hier immer ausſchließlich thun): es mag einer noch ſo lebhaft ſich bewußt ſein, die Idee der Religion, die Ausgleichung des menſchlichen Selbſtbewußtſeins mit dem Gottesbewußtſein in möglichſter Vollkommenheit in ſich darzuſtellen: daß immer noch ein nicht aufgehender Bruch übrig bleibe, wird er um ſo weniger vergeſſen, je feiner ſein religiöſer Sinn iſt, und dieſes Bewußtſein auszuſprechen, wird er um ſo weniger verſäumen, je beſſer er ſich auf das verſteht, was zur Erweckung ächter Frömmigkeit unter den Menſchen dient. Das Wort: „Wer mich ſieht, der ſieht den Vater“, hat nie ein Menſch von wahrer Religioſität ſprechen, wohl aber ein begeiſterter Verehrer aus ſpäterer Zeit denjenigen, den er ſich gewöhnt hatte, als menſchgewordenen Untergott zu betrachten, ſprechen laſſen können.

Als das Aechte und Menſchenmögliche in dieſen Reden des johanneiſchen Chriſtus von ſich ſelbſt bleibt am Ende nur dasjenige übrig, was dem vierten Evangelium mit den drei erſten gemeinſam iſt, und das kommt darauf hinaus, daß Jeſus ſein Verhältniß zu Gott aus dem Geſichtspunkte des Verhältniſſes zwiſchen Sohn und Vater betrachtete. Dieſe Betrachtungsweiſe ruht aber in den drei erſten Evangelien auf einer breiten rationellen Grundlage. Die Menſchen, die Gott in Abſicht auf ſeine moraliſchen Vollkommenheiten, insbeſondere ſeine unterſchiedsloſe, über Böſe und Gute ſich erſtreckende Güte, nachahmen, heißen Söhne Gottes (Matth. 5, 45. vgl. 9),

wie Gott in Betracht seiner vorsorgenden und verzeihenden Liebe zu den Menschen ihr Vater, der Vater im Himmel heißt (Matth. 5, 45. 48. 6, 1. 4. 6. 8. 26. 32. 7, 11), und so von den Menschen, die sich zu dieser Einsicht in das wahre Wesen Gottes erhoben haben, im Gebet angerufen werden soll (Matth. 6, 9).

Wenn nun Jesus einmal für sich Gott als Vater und Herrn des Himmels und der Erde anredet, um ihm zu danken, daß er das Verständniß seiner Lehre den Weisen und Klugen entzogen, aber den Unmündigen verliehen habe (Matth. 11, 25 fg. Luc. 10, 21 fg), so scheint er sich damit zunächst nur auf den allgemeinen Boden zu stellen, auf welchem jeder bessere Mensch Gott als Vater anzureden berechtigt ist. Wenn er aber fortfährt (V. 27): „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und keiner kennt den Sohn als der Vater, noch einer den Vater, als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will", so werden wir hier in ein ganz eigenthümliches Verhältniß versetzt, in welchem der so Redende mit Gott zu stehen sich bewußt war. Es ist dieß dasselbe, wie wenn der johanneische Jesus zum Vater sagt: „Alles das Meine ist dein, und das Deine mein" (17, 6. 10), und ein andermal: „Der Vater kennt mich und ich kenne den Vater" (10, 15). Im vierten Evangelium haben dergleichen Aussprüche ihre Unterlage in allem demjenigen, was in demselben über die höhere Natur Jesu gesagt ist: Gott hat seinem persönlichen Schöpferworte, das er in menschlicher Gestalt in die Welt sandte, nicht nur die Menschen in ganz besondere Obhut übergeben, sondern, da ohne dasselbe nichts von allem Gewordenen geworden ist (1, 3), so ist ihm überhaupt Alles mit Gott dem Vater gemein. Eben darum aber können wir mit diesen Christusreden im vierten Evangelium geschichtlich nichts anfangen. Ein Jesus, der solche Dinge von sich aussagen kann, ist für die historische Betrachtung nicht vorhanden. In den drei ersten Evangelien fehlt dem angeführten Ausspruch diese Grundlage; ihnen ist Jesus wohl ein vom heiligen Geist erzeugter Mensch, aber kein eingekörpertes Schöpferwort, und alle Gewalt im Himmel und auf Erden wird ihm erst nach der Auferstehung übergeben (Matth. 28, 18). Insofern müssen wir versuchen, ob jener Ausspruch bei Matthäus und Lucas sich nicht aus der breiten Grundlage der allgemein menschlichen Gotteskindschaft heraus erklären läßt. Hier können wir uns nun gar wohl vorstellen, wie Jesus vermöge der Erkenntniß Gottes als des Vaters, die ihm unter einem Volke aufgegangen war, das Gott nur als Herrn, sich selbst nur im Knechtsverhältniß kannte, und die ihm aufgegangen war in Folge einer Gemüthsverfassung, in der sich jeder Widerspruch des persönlichen Bewußtseins mit dem Gottesbewußtsein gehoben hatte, sich in einer ganz eigenthümlichen Beziehung zu Gott wissen konnte; er mochte sich bewußt sein, daß Niemand als er Gott richtig, nämlich als den Vater, erkenne, bei allen Uebrigen diese Erkenntniß wenigstens eine durch ihn vermittelte sei. Aber warum setzt er denn hinzu, auch den Sohn erkenne

Niemand, als der Vater? War denn der Sohn, d. h. er ſelbſt, Jeſus, ein ſo geheimnißvolles Weſen, das nur von Gott erkannt werden konnte? Wenn er ein Menſch war, nicht, ſondern nur, wenn er irgendwie ein übermenſchliches Weſen war: ſo daß uns dieſer Ausſpruch, der im erſten und dritten Evangelium ganz vereinzelt ſteht, auf eine ähnliche Grundanſchauung, wie die des vierten Evangeliums, weiſt, mithin als ein Anſatz erſcheint, die Vorſtellung von Jeſu noch um eine Stufe weiter als in jenen Evangelien ohnehin ſchon geſchieht, über das natürlich Menſchliche hinaus zu erhöhen.

34.

Das religiöſe Bewußtſein Jeſu nach den drei erſten Evangelien.

Können wir alſo, um dem Selbſtbewußtſein Jeſu näher zu kommen, weder im vierten Evangelium, noch in jener Stelle der ſynoptiſchen, in welcher ſie ſich mit der Eigenthümlichkeit von jenem berühren, feſten Fuß faſſen, ſo bleibt uns nichts übrig, als uns ganz auf die ſynoptiſche Seite herüber zu wenden. Als den Kern der ſynoptiſchen Chriſtusreden hat man mit Recht von jeher die Bergrede angeſehen[1]), in deren Eingange ſchon die neue chriſtliche Weltanſchauung wie ein befruchtender Frühlingsregen ſich ausſchüttet. Die ſogenannten acht Seligkeiten (Matth. 5, 3—10) beſtehen wenigſtens von vornherein aus jenen chriſtlichen Paradoxen, durch welche die neue Betrachtung der Dinge mit der ſowohl auf jüdiſcher als heidniſcher Seite hergebrachten in Gegenſatz trat. Als die Glückſeligen gelten jetzt nicht mehr die Reichen, die Satten und Fröhlichen, ſondern die Armen, die Trauernden, die Hungrigen und Durſtigen; zu wahrem Glück und Beſitz wird nicht mehr Gewalt und Streit, ſtrenge Behauptung des eigenen Rechts, ſondern Milde, Friedfertigkeit und Duldung als der richtige Weg erklärt. Der alten Welt gegenüber iſt dieß eine verkehrte Welt, in welcher nicht wie dort vom Aeußern und von der Vorausſetzung ſeiner Uebereinſtimmung mit dem Innern ausgegangen, ſondern das Innere ſo ſehr als das einzig Weſentliche betrachtet wird, daß es auch ein entgegengeſetztes Aeußere aufzuwiegen im Stande, ja mit einem ſolchen am liebſten verbunden ſei.

Zwiſchen Matthäus und Lucas findet ſich hier bekanntlich die Abweichung, daß bei dieſem (6, 20 fg.) von Armen ſchlechtweg, bei jenem von Armen im Geiſte, bei dem einen von ſolchen die jetzt (wirklichen) Hunger und Durſt leiden, bei dem andern von ſolchen, die nach Gerechtigkeit hungern und dürſten, die Rede iſt. Hier halte ich[2]) die einfachere Darſtellung bei Lucas für die

---

1) „Das Aechteſte des Aechten" nennt ſie Keim, a. a. O., S. 33.

2) Mit Köſtlin, Der Urſprung und die Compoſition der ſynoptiſchen Evangelien, S. 66.

ursprünglichere, die Zusätze des Matthäus für spätere Verwahrung vor Mißverstand, als hätte Jesus um blos äußerer Noth willen, ohne innere Würdigkeit, die Menschen selig gepriesen. Allerdings erinnern die Seligpreisungen in ihrer Fassung bei Lucas, wo den in der jetzigen Welt äußerlich Unglücklichen Glück, in der künftigen verheißen, und durch gegenübergestellte Wehrufe ebenso den jetzt Glücklichen Strafe in jenem Leben angedroht wird, stark an die Ansichten des späteren Ebionitismus; aber sie erklären sich hinreichend auch schon aus den Erfahrungen, die Jesus als Lehrer gemacht haben mochte. Hatte er gefunden, daß das höhere Bedürfniß unter den reicheren Volksklassen ebenso gewöhnlich im sinnlichen Behagen erstickt war, als unter den Armen durch das sinnliche Mißbehagen wach erhalten wurde, so konnte er, unter den gedrückten Volkshaufen Galiläas auftretend, sie um einer Lage willen selig preisen, unter der er die entsprechende Gemüthsverfassung mitverstand. Ist es doch bei jeder Revolution nicht anders (und das Aufkommen des Christenthums war eine der gewaltigsten), daß sie nicht bei den Satten und Befriedigten, sondern bei den Dürftigen und Unzufriedenen zuerst Anklang findet. Sofern es aber nicht das äußere Unglück an sich ist, um dessenwillen die Armen, Hungrigen u. s. f. von Jesu selig gepriesen werden, so hat allerdings Matthäus durch seine Zusätze die Worte Jesu nicht unrichtig ausgelegt, insbesondere richtiger als hernach die Ebioniten mit ihrer ascetischen Uebertreibung, jeden irdischen Besitz schon an und für sich für Sünde zu halten.

Daß Jesus die Verwirklichung der Seligkeit, die er den jetzt Armen und Bedrängten zuspricht, in eine künftige Welt, in den Himmel verlegt, damit steht er auf dem Standpunkte seiner Zeit und seines Volkes, dem wir ihn nicht entrücken dürfen. Das innere übersinnliche Glück, das in der Empfänglichkeit für das Höhere von selbst schon liegt, erscheint als ein künftiger Lohn, und in der That muß ja auch der Widerspruch des Innern und Aeußern sich lösen, das in der Menschheit geweckte neue geistige Leben auch den äußern Weltzustand sich angemessen gestalten; aber das erfolgt natürlich und allmählig, wenn auch nie vollkommen, in dieser Welt, und wird nur von der religiösen Vorstellung als wunderbare Ausgleichung in einer künftigen erwartet.

Aus der Einkehr von dem Aeußern in das Innere, wie sie im Eingange der Bergrede sich ausspricht, fließen dann alle jene Gesetzauslegungen im ersten Abschnitt dieser Rede, wo jedesmal der bei der äußern Handlung stehenbleibenden pharisäischen Auffassung gegenüber die Gesinnung als das allein Wesentliche betont, mit dem Morde schon der Zorn und Haß, mit dem Ehebruch schon die unreine Begierde als verboten dargestellt, mit dem Meineid jeder Eid überhaupt, als der einfachen Wahrhaftigkeit unangemessen, verworfen wird. In der Entgegensetzung dessen, was zu den Alten, d. h. zu den Empfängern des mosaischen Gesetzes, gesagt ist, und was nun er

ſeinen Jüngern ſage, ſtellt Jeſus ſich als den Geſetzgeber der Geſinnung dem Moſes als dem Geſetzgeber für das blos äußere Handeln gegenüber, oder vielmehr als denjenigen über ihn, der das von jenem gegebene Geſetz des Buchſtabens geiſtig zu vollenden gedenke. Indem hiebei den ächt hebräiſchen, überhaupt ächt antiken Grundſätzen der ſtrengen Vergeltung, der Liebe zum Freunde und des Haſſes gegen den Feind, die Vorſchriften der Duldung und Feindesliebe entgegengeſtellt werden (Matth. 5, 38 fg.), mündet die Rede zuletzt in den Spruch aus (V. 45): „Damit ihr Söhne werdet eures Vaters im Himmel, denn er läßt ſeine Sonne aufgehen über Böſe und Gute, und regnet über Gerechte und Ungerechte.“ Wenn irgend ein Spruch im Neuen Teſtament, ſo iſt dieſer gewiß von Jeſu ſelbſt und ihm nicht ſpäter in den Mund gelegt; denn die ganze Folgezeit bis zur Abfaſſung unſerer Evangelien war viel zu erhitzt und verengt durch Kampf und Eifer, als daß wir ihr die Erzeugung eines Spruchs von ſo heiterer Weitherzigkeit zutrauen könnten. Hier alſo haben wir einen Grundzug der Frömmigkeit Jeſu: als dieſe unterſchiedsloſe Güte empfand und dachte er den himmliſchen Vater, und eben in dieſer Anſchauung, die er von Gott hatte, liegt der Grund, warum er ihn am liebſten mit dem Vaternamen bezeichnete.

Dieſe Grundanſchauung von Gott konnte Jeſu nicht aus dem Alten Teſtament kommen. Hier war Jehova ein zorniger, eifriger, ſtreng und weit hinaus vergeltender und ſtrafender Gott, und wenn dieſe Vorſtellung ſich gleich bei den ſpäteren Propheten milderte, ſo wurde ſie doch niemals ganz durchbrochen. Andeutungen, wie die in der Erſcheinung vor Elia, wo Gott nicht im Sturm, Erdbeben oder Feuer, ſondern im ſanften Wehen iſt, (1 Kön. 19, 12), blieben vereinzelt, und ſchon in dem jüdiſchen Particularismus, der wenigſtens den Heidenvölkern Jehova nur als ſtrafenden und rächenden Gott gegenüberſtellte, lag ein Hinderniß jeder milderen Anſchauungsweiſe. Daher hieß wohl das Volk Iſrael Sohn Jehova's, und auch die iſraelitiſchen Könige wurden als Gottes Statthalter und Schützlinge ſo genannt; aber Gott im Verhältniß zu den Menſchen überhaupt als Vater zu betrachten, iſt eine dem Alten Teſtament fremde Vorſtellung. Daß Jeſus dieſelbe zur Grundanſchauung für das Verhältniß Gottes zum Menſchen machte, dieß konnte er nur aus ſich ſelber nehmen, es konnte nur Folge davon ſein, daß jene unterſchiedsloſe Güte die Grundſtimmung ſeines eigenen Weſens, und er ſich darin ſeiner Uebereinſtimmung mit Gott bewußt war. Sich ſo wenig wie Gott, der langmüthige Vater, durch die Bosheit der Menſchen aus der Faſſung bringen zu laſſen, das Böſe nur durch Gutes, den Feind nur durch Wohlthun zu überwinden, war ein Grundſatz, der aus der innerſten Stimmung ſeines eigenen Herzens floß. Wenn Jeſus die Seinigen anwies, ſich durch ſolches Verhalten als ächte Söhne des himmliſchen Vaters zu beweiſen, wenn er ſie ermahnte, vollkommen zu ſein, wie der Vater im Himmel vollkommen ſei (Matth. 5, 48), ſo heißt dieß für uns ſoviel, daß

er sich Gott in moralischer Hinsicht so dachte, wie er selbst in den höchsten Augenblicken seines religiösen Lebens gestimmt war, und an diesem Ideale hinwiederum sein religiöses Leben kräftigte. Die höchste religiöse Stimmung aber, die in seinem Bewußtsein lebte, war eben jene Alles umfassende, auch das Böse nur durch Gutes überwindende Liebe, die er daher auf Gott als die Grundbestimmung seines Wesens übertrug.

Sind die Menschen in ihrem Verhältniß zu Gott seine Kinder, so sind sie im Verhältniß zu einander Brüder (Matth. 5, 22 fg.), und hieraus ergibt sich für ihr Verhalten unter einander eine Gleichheit, die uns verpflichtet, gegen den Andern uns nicht anders zu verhalten, als gegen uns selbst, nicht ihn streng, uns selbst aber nachsichtig zu richten (Matth. 7, 3 fg.), überhaupt ihn immer nur so zu behandeln, wie wir von ihm behandelt zu werden wünschen (Matth. 7, 12). Mit Recht hat man auf diese Vorschrift, als auf das eigenthümliche Moralprincip des Christenthums, immer besonderes Gewicht gelegt; es liegt in ihr der Grundgedanke der Humanität, die Unterordnung aller Einzelnen unter die gemeinsame Idee der Menschheit, die in Allen lebt, von Jedem in Jedem wiedererkannt und geachtet werden soll.

Sofern sich Jesus in dieser humanen Liebesstimmung und der aus ihr fließenden Thätigkeit über alle Hemmungen und Schranken des Menschenlebens hinausgehoben, mit seinem himmlischen Vater einig fühlte, entsprang ihm hieraus eine innere Glückseligkeit, mit welcher verglichen alle äußeren Freuden und Leiden ihre Bedeutung verloren. Daher jene heitere Sorglosigkeit, welche der Bekümmerniß um Nahrung und Kleidung gegenüber auf den Gott verweist, der die Lilien kleidet und die Sperlinge füttert (Matth. 6, 25); die Genügsamkeit bei einem Wanderleben, das oft nicht einmal dem Haupte eine Ruhestelle bot (Matth. 8, 20); die Gleichgültigkeit gegen äußere Ehre oder Schmach in dem Bewußtsein, Träger und Verkündiger göttlichen Sinns unter den Menschen zu sein (Matth. 5, 11 fg.). Daher jene Vorliebe für die Kinder, die in ihrem harmlosen und anspruchslosen, von Haß und Stolz noch unberührten Wesen jener glücklichen Liebesstimmung am nächsten stehen, und sich hinwiederum als nächster Gegenstand für dieselbe darbieten (Matth. 18, 3 fg. 19, 14 fg.). Daher die Willigkeit, dem, der den rechten Backen schlug, auch noch den linken darzubieten; dem, der eine Meile in Anspruch nahm, wohl auch zwei zulieb zu gehen (Matth. 5, 44 fg.), und ohnehin dem fehlenden Bruder nicht blos siebenmal, sondern siebenzigmal siebenmal zu vergeben (Matth. 18, 21 fg.).

Indem Jesus diese heitere, mit Gott einige, alle Menschen als Brüder umfassende Gemüthsstimmung in sich ausbildete, hatte er das prophetische Ideal eines neuen Bundes mit dem in's Herz geschriebenen Gesetz (Jerem. 31, 31 fg.) in sich verwirklicht; er hatte, um mit dem Dichter zu reden, „die Gottheit in seinen Willen aufgenommen", daher war sie für ihn „von ihrem Weltenthron gestiegen, der Abgrund hatte sich gefüllt, die Furcht-

erſcheinung war entflohen"; in ihm war der Menſch aus der Knechtſchaft zur Freiheit übergegangen. Dieſes Heitere, Ungebrochene, dieſes Handeln aus der Luſt und Freudigkeit eines ſchönen Gemüthes heraus, können wir das Helleniſche in Jeſu nennen. Daß aber dieſer eigene Herzenstrieb und im Einklang damit ſeine Vorſtellung von Gott rein geiſtig und ſittlich war, dieß, was der Grieche nur mittelſt der Philoſophie erreichen konnte, war bei ihm die Mitgift, mit der ihn ſeine Erziehung nach dem moſaiſchen Geſetz, ſeine Bildung durch die Schriften der Propheten, ausgeſtattet hatte.

Fragen wir, wie dieſe harmoniſche Gemüthsverfaſſung in Jeſu zu Stande gekommen war, ſo findet ſich in den uns vorliegenden Nachrichten von ſeinem Leben nirgends eine Kunde von ſchweren Gemüthskämpfen, aus denen dieſelbe hervorgegangen wäre. Zwar umfaſſen jene Nachrichten bekanntlich außer den Sagen aus ſeiner Kindheit nur die kurze Periode ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit, und ſtellen ihn überdieß von einem Geſichtspunkte aus dar, der jede menſchliche Fehlbarkeit ausſchloß; daher man vermuthen könnte, daß der Periode der heitern Einigkeit mit ſich ſelbſt eine andere des düſtern Ringens und vielleicht auch mancher Verirrungen vorhergegangen ſein möge. Allein davon müßten, wenn nicht alle Analogien uns täuſchen, auch in ſeinem ſpäteren Leben, worüber es uns an Nachrichten nicht fehlt, Spuren zu entdecken ſein. In allen jenen erſt durch Kampf und gewaltſamen Durchbruch geläuterten Naturen, man denke nur an einen Paulus, Auguſtin, Luther, bleiben die Narben davon für alle Zeit, und etwas Hartes, Herbes, Düſteres haftet ihnen lebenslänglich an; wovon ſich bei Jeſu keine Spur findet.[1]) Jeſus erſcheint als eine ſchöne Natur von Hauſe aus, die ſich nur aus ſich ſelbſt heraus zu entfalten, ſich ihrer ſelbſt immer klarer bewußt, immer feſter in ſich zu werden, nicht aber umzukehren und ein anderes Leben zu beginnen brauchte; was natürlich einzelne Schwankungen und Fehler, die Nothwendigkeit eines fortgehenden ernſten Bemühens der Selbſtüberwindung und Entſagung, nicht ausſchließt, wie Jeſus durch die oben erwähnte Ablehnung des ihm beigelegten Prädicats: gut, ſelbſt anerkannt hat (denn die abweichende oder vielmehr ausweichende Faſſung dieſer Rede bei Matthäus 19, 17 iſt ſo gewiß eine ſpätere Aenderung, als die Ausforderung bei Johannes 8, 46: wer von euch kann mich einer Sünde zeihen? eben nur ein Wort des johanneiſchen Logoschriſtus iſt). Daß die innere Entwicklung Jeſu im Ganzen ſtetig, wenn auch nicht ohne gewaltige Anſtrengung, doch ohne gewaltſame

1) Daß man eine Erinnerung an ſolche Kämpfe in der Verſuchungsgeſchichte hat entdecken wollen, beruht lediglich auf moderner Verdrehung dieſer in ihrem wahren Sinne, wie wir an ſeinem Orte finden werden, kaum mißzuverſtehenden Erzählung. Der Seelenkampf in Gethſemane aber, wenn man ihn auch geſchichtlich faßt, iſt doch nur ein Ringen, die längſt habituell gewordene Gemüthsverfaſſung zu behaupten, nicht, ſie erſt zu erwerben.

Kriſen, vor ſich gegangen, dieß iſt auch der einzige lebendige Sinn des Dogma von der Unſündlichkeit Jeſu, mit dem in ſeiner ſtarren kirchlichen Faſſung, als einem rein negativen Begriff, ſchlechterdings nichts anzufangen iſt. Wie ſchon angedeutet, glich hierin der ſo hochbegabte Heidenapoſtel dem Meiſter nicht, und auch die beiden großen Erneuerer des Chriſtenthums in ſpäterer Zeit, Auguſtin und Luther, waren in dieſem Stücke mehr pauliſch als chriſtiſch. Stünde aber einmal einer auf, in welchem der religiöſe Genius der neueren Zeit ebenſo von vorneherein Fleiſch geworden wäre, wie in Jeſu der der ſeinigen, ſo würde ein ſolcher ſchwerlich, wie jene gebrochenen Naturen, ſich an den Vorgänger anlehnen, ſondern deſſen Werk in ſelbſtſtändigem Geiſte weiter führen.

35.

Verhältniß Jeſu zum moſaiſchen Geſetz.

Hatte hienach Jeſus den Einklang des religiöſen Lebens, den Frieden und die Einſtimmung mit Gott, auf rein geiſtigem Wege durch Entfaltung des in ihm lebenden Liebestriebs zu Stande gebracht, ſo war er zu all den äußerlichen Mitteln, durch welche ſein Volk dieſe Zwecke zu erreichen ſuchte, in ein eigenthümliches Verhältniß getreten. Sie mußten ihm als ein Umweg erſcheinen, den wenigſtens er für ſich nicht mehr nöthig hatte: Andere, die ihm auf ſeinem kürzeſten Wege nicht folgen konnten, mochten deſſelben noch zu bedürfen glauben und vielleicht wirklich bedürfen; obwohl auch Gefahr war, es möchten Manche auf dem weiten Umwege vor Erreichung des Zieles ſtecken bleiben.

Wenn Jeſus auf die Frage des Schriftgelehrten nach dem höchſten Gebote die Vorſchriften, Gott von ganzem Herzen und den Nächſten wie ſich ſelbſt zu lieben, für den Kern und Inbegriff des Geſetzes und der Propheten erklärte (Matth. 22, 35 fg. Marc. 12, 28 fg.), ſo iſt der Zuſatz, den Marcus dem Schriftgelehrten in den Mund legt: die Beobachtung jener Gebote ſei mehr als alle Brand- und ſonſtigen Opfer, zwar ohne Zweifel nur des Evangeliſten eigene Zuthat, die aber eine ganz richtige Auslegung der Meinung Jeſu enthält. Ein Haupttheil der jüdiſchen Opfer waren Sühnopfer für begangene Fehler und Sünden; die Vorausſetzung war alſo, daß dieſe ohne jene Opfer von Gott nicht vergeben werden. Dagegen ſehen wir Jeſum, wo er aufrichtige Reue, wo er Glauben und Liebe wahrnahm, aus der Vollmacht ſeines religiöſen Bewußtſeins heraus ohne Weiteres Vergebung der Sünden ertheilen (Matth. 9, 2 fg. Luc. 7, 47 fg.). Ebenſo ſtellt er ſich zu der den Juden und ſelbſt den Propheten ſo wichtigen Sabbatsfeier. Zwar gemeine Arbeit enthielt auch er ſich an dieſem Tage zu verrichten; wo aber entweder ein wirkliches Bedürfniß oder eine höhere Pflicht

eine äußere Bemühung erforderte, trug er keinen Augenblick Bedenken, ſolche theils ſelbſt vorzunehmen, theils den Seinigen zu geſtatten. Bei der bekannten Erzählung vom Aehrenraufen iſt es zwar wieder nur Marcus, der ihm den Ausſpruch in den Mund legt: „Der Menſch iſt nicht um des Sabbats willen gemacht, ſondern der Sabbat um des Menſchen willen“ (2, 27); aber doch läßt ihn auch Matthäus ſagen: „Verſtündet ihr, was es heißt: Barmherzigkeit will ich, und nicht Opfer, ſo würdet ihr nicht die Unſchuldigen verurtheilen“ (12, 7). Dieß iſt zwar nur dieſelbe Einſicht, wie wir ſie oben ſchon bei mehreren der hebräiſchen Propheten gefunden hatten; aber ſie iſt von Jeſu mit einer Schärfe ausgeſprochen, und der Anſtoß mit ſeiner ſabbatlichen Geſchäftigkeit wird von ihm ſo ſichtbar mehr geſucht als vermieden, daß kaum zu zweifeln iſt, die Werthloſigkeit all dieſes äußern Dienſtes gegenüber von dem innerlichen war ihm nicht blos für ſich klar geworden, ſondern er ſuchte auch Mittel und Wege, ſeinen Volksgenoſſen allmählig darüber die Augen zu öffnen.

Ganz deutlich iſt es zwar nicht, wie weit die Meinung und Abſicht Jeſu in dieſem Stücke ging. Ein großer Theil ſeiner Polemik gilt jedenfalls den Zuſätzen, welche ſpätere Lehrer zum moſaiſchen Geſetze gemacht hatten, und auf deren Beobachtung namentlich die phariſäiſche Partei ebenſo ſtreng wie auf die der Geſetzesvorſchriften ſelber hielt. So waren im Geſetze zwar für allerhand wirkliche oder vermeintliche Verunreinigungen, wie Berührung einer Leiche, einer Wöchnerin und dgl., Waſchungen vorgeſchrieben; daß man ſich aber unter allen Umſtänden auch vor Tiſche die Hände waſchen ſolle, war rabbiniſche Zuthat, an die ſich Jeſus mit den Seinigen nicht band (Matth. 15, 1 fg.). Was ihn dem phariſäiſchen Halten auf dergleichen Satzungen beſonders abgeneigt machte, war das ſchon oben Angedeutete, daß darin für die Menſchen die Gefahr lag, auf dieſem Umwege zu Gott ſtecken zu bleiben, indem ſie über ſolchen Aeußerlichkeiten das innere Weſen der Frömmigkeit, ja ſelbſt ſittliche Pflichten, außer Acht ließen. Es kam vor, daß einer, um die Mittel für ein Opfer, das er gelobt hatte, übrig zu behalten, den Eltern die ſchuldige Unterſtützung entzog (Matth. 15, 5); daß ein Anderer der Vorſchrift, den Leviten den Zehnten von den Feldfrüchten zu geben, bis auf Dill und Kümmel hinaus, woran im Geſetze nicht gedacht war, nachkam, aber mit den moraliſchen Geboten deſſelben es ſich um ſo leichter machte (Matth. 23, 23). Zwar wendet Jeſus hiegegen unmittelbar nur den Spruch, dieſes ſolle man thun und das Andere nicht laſſen, d. h. wenn man ſich ernſtlich bemüht habe, die ſittlichen Vorſchriften des Geſetzes zu erfüllen, ſo ſei es ganz löblich, wenn man auch noch den ceremoniellen nachzukommen trachte, auf keinen Fall jedoch dürfen die erſteren um der letzteren willen vernachläſſigt werden; auch ermahnt er im Eingang derſelben antipharisäiſchen Rede, in welcher dieſer Spruch vorkommt, das Volk, wohl allen Vorſchriften der Phariſäer und Schriftgelehrten, aber nicht

ihrem Beispiele nachzuleben, da sie dem, was sie sagen, selbst nicht nachkommen (Matth. 23, 3). Allein ebendaselbst bezeichnet er die Lasten, welche diese Menschen dem Volk aufbürden, als kaum zu tragende; und wenn er nun ein andermal, wie im Gegensatze dazu, seine Last leicht und sein Joch sanft nennt (Matth. 11, 30), und bei Gelegenheit der von den Seinigen vernachlässigten Händewaschung sagt, jede Pflanze, die sein himmlischer Vater nicht gepflanzt habe, werde ausgerissen werden (Matth. 15, 13), so ist deutlich genug, daß er dieses rabbinische Satzungswesen als eine lästige und bedenkliche, überdieß auf keiner höhern Auctorität beruhende Sache betrachtete, die man sich wohl noch eine Zeitlang gefallen lassen möge, deren Tage aber doch gezählt seien.

Ob nun aber Jesus über diese rabbinischen Zusätze hinaus auch das mosaische Gesetz selbst seinem rituellen Theile nach habe antasten wollen, ist eine bei der Beschaffenheit unserer Quellen schwer zu beantwortende Frage. Wenn Jesus bei Gelegenheit der Vorwürfe, die ihm wegen der ungewaschenen Hände seiner Jünger beim Essen gemacht wurden, mit der Aufforderung, ihn wohl zu verstehen, zum Volke spricht: „Nicht was zum Munde eingehet, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde ausgehet, das verunreinigt ihn" (Matth. 15, 11), so war er sich entweder der Tragweite seiner eigenen Rede nicht bewußt, oder er hatte da ein Wort gesprochen, das auch den so hoch gehaltenen mosaischen Speiseverboten ihre Bedeutung aberkannte; ja wenn er der Gesetzesbestimmung (5 Mos. 24, 1) gegenüber, welche die Ehescheidung unter der Bedingung eines der Frau von dem Manne auszustellenden Scheidebriefs gestattete, jede Ehescheidung außer auf Grund des Ehebruchs selbst für Ehebruch erklärte, und jene Gesetzesbestimmung aus einer vorübergehenden Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit des alten Judenvolkes ableitete (Matth. 5, 31 fg. 19, 3 fg.), so hatte er das mosaische Gesetz auch über seinen rituellen Theil hinaus in seinen das sittliche Zusammenleben der Menschen betreffenden Bestimmungen für perfectibel, mithin für unvollkommen erklärt.

Doch jeder weitergehenden Vermuthung in diesem Stücke scheint sich die eigene Erklärung Jesu in der Bergrede entgegenzustellen: man solle nicht meinen, daß er gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, er sei nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen; denn eher werden Himmel und Erde vergehen, als der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen werde; wer daher die geringste der Vorschriften desselben auflöse und die Menschen so lehre, der werde der Geringste, wer sie aber halte und halten lehre, der werde groß im Himmelreich sein (Matth. 5, 17—19). Sofern hier unter den geringsten Geboten und dem kleinsten Buchstaben des Gesetzes nur Ceremonialgebote verstanden sein können, so hätte also Jesus auch diesem Theil des mosaischen Gesetzes nicht blos vorerst noch Duldung, sondern unverbrüchliche Geltung für alle Zeiten zuerkannt.

Da bei dieſer Vorausſetzung der Plan und die ganze Stellung Jeſu ſchlechterdings unverſtändlich werden, ſo haben verſchiedene Ausleger in dem Vergehen Himmels und der Erde einen wirklichen, und zwar nach damaliger Vorſtellung nicht ſehr entfernten Termin, nämlich den nach der Wiederkunft des Meſſias und dem von ihm zu haltenden Gericht erwarteten Weltuntergang, gefunden, in dem Sinne, daß zwar, ſo lange dieſe alte Welt noch ſtehe, das Geſetz bis auf's kleinſte hinaus gültig bleiben, für die alsdann zu erwartende neue Welt aber keine fernere Geltung mehr haben ſolle. Allein jeder uneingenommene Leſer wird die Worte Jeſu vielmehr ſo verſtehen, wie ſchon Lucas ſie verſtanden hat, wenn er ſie ſo wiedergibt (16, 17): es ſei leichter, daß Himmel und Erde vergehe, als daß ein Buchſtabe des Geſetzes falle, d. h. eines ſei von ſo ungemeſſener Dauer wie das andere; womit man, den Sprachgebrauch betreffend, Stellen wie Hiob 14, 12. Pſ. 72, 7. Bar. 1, 11, vergleichen kann. Richtiger haben daher Andere hier eine nachträgliche Verſchärfung der Worte Jeſu vom Standpunkte des ſpätern Judenchriſtenthums vermuthet, und ſogar in Demjenigen, der jene geringen Gebote auflöſt und die Menſchen ſo unterweiſt, dafür aber der Geringſte im Himmelreich heißen ſoll, eine Anſpielung auf den Apoſtel Paulus gefunden, der ſich ſelbſt den geringſten der Apoſtel nennt (1 Kor. 15, 9).

Wenn ich nun auch die letztere Vermuthung nicht gerade vertreten will, ſo möchte ich um ſo mehr die erſtere durch die Nachweiſung verſtärken, daß die anſtößigen Verſe 18 und 19 ſich geradezu als ein Einſchiebſel (nicht in den Text unſeres jetzigen Matthäus, wohl aber in die Rede Jeſu und vielleicht eine frühere Aufzeichnung derſelben) zu erkennen geben. Wenn V. 19 Demjenigen, der über eines der kleinſten Gebote ſich ſelbſt wegſetze und die Menſchen ſich wegſetzen lehre, die unterſte, dem hingegen, der ſie halte und halten lehre, eine hohe Stelle im Himmelreich verheißen, und nun V. 20 fortgefahren wird: „Denn ich ſage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht die der Phariſäer und Schriftgelehrten übertrifft, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen“: ſo hängt dieß gar nicht unter ſich zuſammen. Denn unter dieſem Uebertreffen der phariſäiſchen Gerechtigkeit iſt, wie die von V. 21 an folgenden Ausführungen über die moſaiſchen Verbote des Todtſchlags, des Ehebruchs, des Meineids zeigen, die Erfüllung des Geſetzes nicht blos nach dem Buchſtaben, ſondern nach ſeinem Geiſte, das Meiden nicht blos der böſen That, ſondern auch der entſprechenden Geſinnung, mit dem Morde des Haſſes und der Rachgier, mit dem Ehebruch der erſten Regungen der böſen Luſt, verſtanden; und daß nun in dieſem Sinne die phariſäiſche Geſetzerfüllung übertroffen werden ſoll, darin liegt entfernt kein Grund dafür, wie es der Verbindung der Sätze nach der Fall ſein müßte, daß demnach auch die kleinſten Ceremonialgebote unverbrüchlich gehalten werden ſollen, worin ja gerade die Phariſäer nicht wohl zu übertreffen waren. Sehen wir näher zu, ſo findet ſich die Anknüpfungsformel: „Denn

ich ſage euch", zweimal: einmal (durch „wahrlich" verſtärkt) zu Anfang von V. 18, dann wieder am Anfang von V. 20; und wenn wir nun dorthin, wo ſie zum erſtenmale ſteht, den zwanzigſten Vers ſtellen, zu dem ſie in ſeiner jetzigen Stellung ſo wenig paßt, ſo erhalten wir den ſchönſten Zuſammenhang. Denn nun erläutert Jeſus den Sinn der Erfüllung oder Vervollſtändigung des Geſetzes, welche der Zweck ſeiner Sendung ſei, nicht wie in der jetzigen Darſtellung des Matthäus durch die unerwartete Wendung nach dem Buchſtaben hin, davon ſelbſt der kleinſte nicht aufgegeben werden dürfe; ſondern wenn er ſagt: ich bin nicht gekommen aufzulöſen, ſondern voll zu machen, denn mit der phariſäiſchen Geſetzerfüllung, die zwar die äußere That meidet, aber der böſen Geſinnung im Innern nachhängt, mit bloßer Legalität ohne Moralität, iſt es hinfort nicht gethan — wenn wir uns dieß als den Gedankengang Jeſu denken, ſo hängt Alles ſowohl unter ſich als mit dem Sinne des ganzen Auftretens Jeſu auf's beſte zuſammen. So mag die Rede Jeſu urſprünglich, ſei es mündlich oder bald auch ſchriftlich, überliefert geweſen ſein, und man hatte daran, ſo lange das moſaiſche Ceremonialgeſetz unter den erſten Chriſten aus den Juden noch unerſchüttert fortbeſtand, kein Arges. Nachdem aber der Apoſtel Paulus, im Zuſammenhange mit ſeiner Hinwendung zu den Heiden, die Chriſten von der Beobachtung deſſelben losgeſprochen, und dadurch in judenchriſtlichen Kreiſen jene Aufregung hervorgerufen hatte, die wir aus ſeinen Briefen und zum Theil auch aus der Apoſtelgeſchichte kennen, da fand man von dieſer Seite jenen ſo leicht pauliniſch zu deutenden Ausſpruch Jeſu bedenklich, oder vielmehr, man ſetzte voraus, er müſſe urſprünglich beſtimmter für Aufrechthaltung des moſaiſchen Geſetzes in deſſen ganzem Umfange gelautet haben, und ſchob daher die Sätze V. 18 und 19 ein, worauf man den eigentlich zu V. 17 gehörigen V. 20 gleichwohl noch folgen ließ.

Wie klar ſich Jeſus der Neuheit ſeines Princips und der Unverträglichkeit deſſelben mit dem alten jüdiſchen Weſen bewußt war, erhellt auch aus der Art, wie er ſich aus Anlaß des Faſtens ausſprach (Matth. 9, 14—17). Man wunderte ſich, daß er nicht auch wie der Täufer ſeine Jünger zu häufigem Faſten anhielt; denn wer unter den Juden nach beſonderer Heiligkeit ſtrebte, wie die Phariſäer und auch die Eſſener, der ſuchte dieß dadurch zu beweiſen, daß er über das im Geſetz (3 Moſ. 16, 29) vorgeſchriebene jährliche Faſten am Verſöhnungstag hinaus ſich noch allerhand freiwillige Faſten auferlegte, wie der ſelbſtgerechte Phariſäer in der Gleichnißrede (Luc. 18, 12) ſich rühmt, gar zweimal in der Woche dieſe fromme Uebung vorzunehmen. Hier nun ſpricht Jeſus nicht blos wie ſonſt (Matth. 6, 16 fg.) gegen die bei den phariſäiſchen Faſtenübungen in der Regel mit unterlaufende Gleißnerei, begnügt ſich auch nicht mit der Erklärung, daß für ſeine Jünger, wenigſtens ſo lange er bei ihnen ſei, eine ſo traurige Aſceſe nicht paſſe; ſondern mit dem daran gehängten Spruch von dem alten Kleide, auf

das man keinen neuen Lappen setze, den alten Schläuchen, in die man keinen neuen Wein gieße, wenn man nicht haben wolle, daß Kleid und Schläuche zerreißen und der Wein zu Grunde gehe (V. 16 fg.), scheint er das Bewußtsein auszusprechen, daß überhaupt zwischen dem von ihm aufgestellten Princip der Gesinnung und dem alten Ceremonienwesen keine Vermittlung möglich, oder daß, falls man einstweilen versuche, eins mit dem andern zu verbinden, sich doch bald genug die Unvereinbarkeit beider herausstellen werde.

Was das Opferwesen betrifft, so setzt Jesus dasselbe nicht blos beiläufig als fortbestehend voraus (Matth. 5, 23 fg.), sondern weist der evangelischen Erzählung zufolge den von ihm geheilten Aussätzigen ausdrücklich an, die von Moses (3 Mos. 14, 10 fg.) vorgeschriebene Opfergabe für seine Reinigung darzubringen (Matth. 8, 4. Marc. 1, 44. Luc. 5, 14). Dagegen wird viel zu wenig beachtet, daß in unsern evangelischen Erzählungen Jesus selbst, mit Ausnahme des Passahlamms, bei dem jüdischen Opferwesen sich nirgends betheiligt. Es gab doch außer Reinigungs- und Schuldopfern noch Brand-, Speis- und Dankopfer, die ein frommer Israelit zu bringen veranlaßt sein konnte, wobei allemal auch minder kostspielige Gaben für Aermere vorgesehen waren; aber nirgends finden wir eine Spur, daß Jesus oder seine Jünger ein solches Opfer dargebracht hätten. Das Stillschweigen unserer Berichte ist freilich auch hier kein vollständiger Beweis, auch kann man an die Kürze des einzigen Aufenthalts, den Jesus den Synoptikern zufolge in Jerusalem nahm, erinnern; allein es kommt in den Evangelien eine Handlung Jesu vor, die positiv auf eine dem Opferwesen wenig günstige Stimmung hinweist. Wir meinen die von allen vier Evangelisten berichtete sogenannte Tempelreinigung (Matth. 21, 12 fg. Marc. 11, 15 fg. Luc. 19, 45 fg. Joh. 2, 14 fg.), wo Jesus, als er im Tempel zu Jerusalem, d. h., wie man annehmen muß, in einem von dessen Vorhöfen, Käufer und Verkäufer, insbesondere Taubenkrämer, nach Johannes auch Ochsen- und Schafhändler mit ihren Thieren, und außerdem noch Geldwechsler antrifft, in heftigem Unwillen über solche Entweihung des Heiligthums sie insgesammt mit Umwerfung ihrer Tische hinaustreibt. Hier hat Reimarus einleuchtend nachgewiesen [1]), daß, so lange das Gesetz Mosis noch galt, nothwendig, namentlich zur Passahzeit, zum Behuf der fremden Festbesucher Opferthiere aller Art zum Tempel gebracht werden mußten, daß hiezu ein Platz im äußersten Tempelraum, dem sogenannten Heidenvorhof, gesetzlich eingeräumt war, und daß es für ein Zeichen frommen Eifers galt, wenn daselbst recht vieles Vieh zum Verkaufe kam. Ebenso unentbehrlich waren an derselben Stelle die Wechsler, von denen die Festbesucher für ihr gemeines Geld die übliche Tempelmünze eintauschen konnten. Nun scheint zwar Jesus, wenn

1) Vgl. meinen Reimarus, S. 195 fg.

er davon spricht, man solle aus dem Gebethaus keine Räuberhöhle machen, besonders an dem bei diesen Handels- und Wechselgeschäften mit unterlaufenden Betrug Anstoß genommen zu haben; aber schon, daß er zu dem Spruch aus Jeremia (7, 11), der den Tempel Jehova's nicht zur Mörderhöhle gemacht wissen will, den andern aus Jesaia (56, 7) zieht, wo der Tempel ein Bethaus genannt wird, deutet darauf hin, daß ihm, solchem geistigen Opferdienste gegenüber, dieses ganze materielle Opferwesen zuwider war. Von den Ebioniten sagt Epiphanius [1]), in ihrem angeblichen Matthäus-Evangelium komme der Ausspruch Christi vor: „Ich bin gekommen, die Opfer abzuschaffen, und wenn ihr nicht ablasset zu opfern, wird der Zorn (Gottes) von euch nicht ablassen." Dieß ist der Abscheu vor blutigen Opfern, welchen die Ebioniten mit den Essenern gemein hatten, und der sammt der essenischen Enthaltung von Fleischspeisen in der ascetisch-dualistischen Welt- und Lebensansicht dieser Sekte seinen Grund hat. Von dieser Ansicht war Jesus weit entfernt; um so näher lag seiner Ueberzeugung, daß zur Versöhnung mit Gott nur auf rein innerlichem Wege zu gelangen sei, der Widerwille gegen den crassen Materialismus des Opferdienstes, der ihn, besonders wenn er diesen Viehmarkt im Tempel jetzt zum erstenmale sah, leicht zu jenem Acte prophetischen Eifers fortreißen konnte.

Ueberhaupt aber zu dem gesammten jüdischen Tempeldienste scheint Jesus eine Stellung eingenommen zu haben, die nicht ganz so harmlos war, wie sie in unsern Evangelien sich ausnimmt. Unter den Beweisen für die Wahrheit der johanneischen Darstellung der Geschichte Jesu gegenüber von der synoptischen wird bekanntlich auch angeführt, wie unwahrscheinlich es sei, daß ein frommer Israelit so, wie man nach den drei ersten Evangelien von Jesu glauben müßte, mehrere Jahre sollte haben verstreichen lassen, ohne der gesetzlichen Vorschrift gemäß zu einem der hohen Feste nach Jerusalem zu pilgern. Man hat von der andern Seite verschiedene Gründe beigebracht, eine solche Versäumniß zu erklären; die genügendste Erklärung wäre aber doch, wenn sich zeigte, daß Jesus jener gesetzlich fromme Israelit eben nicht war. Reimarus hat in der Angabe der Evangelisten, es seien von dem hohen Rathe gegen Jesum falsche Zeugen aufgestellt worden, eine Entstellung des wirklichen Hergangs gefunden, da genug Wahres gegen ihn vorgelegen, und schon die einzige Austreibung der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel hingereicht habe, ihm den Proceß zu machen. [2]) Wie aber, wenn in der Aeußerung, welche die falschen Zeugen Jesu nachsagten, er sei im Stande, den Tempel Gottes abzubrechen und binnen dreier Tage wieder zu bauen (Matth. 26, 61), dieselbe Gesinnung nur in ein kühnes Wort gefaßt wäre, die in jener Austreibung als kühne That erscheint? Bekannt-

1) Haeres., XXX, 16.
2) A. a. O., S. 208.

lich führt Johannes dieſen Ausſpruch bei Gelegenheit der von ihm an den Anfang der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu vorgeſchobenen Tempelreinigung als eine wirkliche Rede Jeſu, nicht als falſches Zeugniß gegen ihn, auf; als das Falſche erſcheint bei ihm nur der Mißverſtand, daß die Rede, die ſo, wie er ſie wiedergibt, ſich allerdings auf den Tod und die Auferſtehung Jeſu bezogen haben müßte, von den Juden auf ihr Tempelgebäude bezogen wird (2, 19 fg.). Wenn Marcus (14, 58) der falſchen Zeugenausſage die Faſſung gibt, Jeſus habe das Vorhaben ausgeſprochen, dieſen „mit Händen gemachten" Tempel zu zerſtören, und einen andern „nicht mit Händen gemachten" dafür zu bauen, ſo iſt dieß wohl nur ſeine eigene Deutung, die er Jeſu in den Mund legt; aber daß ſie dem Sinne Jeſu gemäßer iſt, als die verſchrobene johanneiſche auf die Auferſtehung, wird aus der Vergleichung der Apoſtelgeſchichte wahrſcheinlich. Hier nämlich wird (während im Evangelium Lucas dieſes falſche Zeugniß, als hätte er es für den zweiten Theil ſeines Werkes aufſparen wollen, übergeht) gleichfalls von falſchen Zeugen dem Stephanus nachgeſagt, er habe geäußert, Jeſus von Nazaret werde dieſen Platz (den Tempel) zerſtören und die von Moſes überlieferten Bräuche ändern (Apoſtelgeſch. 6, 14). Hier iſt nur von Zerſtören, nicht auch von Aufbauen des Tempels die Rede; allein wenn dem erſtern das Aendern des moſaiſchen Cultus beigefügt iſt, ſo erhellt leicht, daß man ſich als Neubau die Einführung einer geiſtigern Gottesverehrung zu denken hat, die ohne Zweifel auch Marcus ſchließlich andeuten wollte, wenn er gleich unter dem nicht mit Händen gemachten Tempel zunächſt vielleicht einen wirklich vom Himmel herunterkommenden Wunderbau verſtanden haben mag. Auch in der Geſchichte des Stephanus werden die Zeugen als falſche bezeichnet, und doch ſpricht derſelbe nachher in ſeiner Rede dem mit Händen gemachten Tempel die Würde einer wahren Wohnung Gottes ab (7, 48). Dieß iſt allerdings eine alte, im Alten Teſtament (1 Kön. 8, 27) ſchon dem Salomo in den Mund gelegte Einſicht, die ſich auch bei dem hebräiſchen Gottesbegriff von ſelbſt ergab; allein die Wuth der Juden, wie ſie ſofort gegen Stephanus und die ganze junge Chriſtengemeinde losbrach, beweiſt, daß Stephanus jene Einſicht nicht ſo harmlos, wie ſchon längſt manche Propheten, nur zur größeren Ehre Gottes, ſondern in einer bedenklichen praktiſchen Richtung ausgeſprochen hatte. Von hier aus ergibt ſich die Vermuthung, daß er etwas von der Art, wie es die Zeugen ihm nachſagten, wirklich geäußert hatte, dieſe mithin keine falſchen Zeugen waren. Die Meinung ſeines Ausſpruchs wäre geweſen, Jeſus werde, wenn er vom Himmel wiederkomme, den Tempel vernichten und den mit demſelben verbundenen moſaiſchen Cultus abſchaffen; und wenn wir nun gegen Jeſum ſelbſt ein ganz ähnlich lautendes Zeugniß finden, ſo gewinnt es alle Wahrſcheinlichkeit, daß auch dieſes nur inſoweit ein falſches war, als es im Sinne einer wirklichen materiellen Zerſtörung und Wiedererbauung des Tem-

pels vorgebracht wurde. Gar leicht könnte es aber ſein, daß auch dieſes angebliche Mißverſtändniß nur ein gemachtes wäre, daß die Juden die Aeußerung Jeſu über ſeine reformatoriſche Endabſicht nur gar zu wohl verſtanden, und daß eben hierin der Grund ſeiner Anklage und Verurtheilung gelegen hätte.

Der Schrecken über dieſe bewirkte dann, daß ſeine Anhänger die gefährliche Stellung, die ihr Meiſter eingenommen hatte, verließen und um mehrere Schritte zurückwichen; was um ſo leichter anging, als von den Apoſteln keiner, ſelbſt nach unſern jetzigen Berichten, den Sinn Jeſu ganz erreicht hatte. Stephanus, ſeinem Namen nach ohne Zweifel ein in griechiſchen Landen geborener Jude, ſcheint die wahre Meinung Jeſu beſſer als die paläſtiniſchen Apoſtel begriffen, und in ſeinem Geiſte auf die bevorſtehende Beſeitigung des moſaiſchen Tempel- und Ceremoniendienſtes hingewieſen zu haben: weßwegen ihn aber auch daſſelbe Schickſal, wie ſeinen Meiſter, traf. Um ſo mehr hielten ſich fortan die Judenapoſtel und Judenchriſten in Jeruſalem und dem übrigen Paläſtina auf jener Linie, die nicht nur geſchützter, ſondern auch ihrer Faſſungskraft angemeſſener war, und in dieſem Sinne wurde nun auch die Geſchichte Jeſu bearbeitet, aus welcher daher Alles, was ſeine vorgeſchobenere Stellung bezeichnete, bis auf ſolche kaum noch verſtändliche Spuren, wie die Geſchichte mit den falſchen Zeugen, verſchwand. Inſofern kann man, wie oben angedeutet, immerhin zugeſtehen, daß der Ausſpruch des johanneiſchen Chriſtus von der geiſtigen, an keinen Ort mehr gebundenen Anbetung Gottes (4, 21. 23 fg.) dem wirklichen Sinn und Standpunkt Jeſu näher ſtehe, als der matthäiſche von dem unvergänglichen Geſetzesbuchſtaben; nicht als läge hier eine beſſere geſchichtliche Kunde vor, ſondern ſofern der Verfaſſer des vierten Evangeliums zu der Einſicht, welche Jeſus durch religiöſe Genialität ſchon vor mehr als hundert Jahren mitten in Paläſtina gefunden hatte, nachträglich durch die Mittel ſeiner alexandriniſchen Bildung gelangt war.

36.

Die Stellung Jeſu zu den Nichtiſraeliten.

Hatte Jeſus die Einſicht, daß der moſaiſche Gottesdienſt dem wahren Weſen der Religion nicht entſpreche, und die Abſicht, durch behutſame Verbreitung dieſer Einſicht eine Umgeſtaltung des jüdiſchen Religionsweſens herbeizuführen, ſo ſcheint damit die Frage, wie er ſich zu den Nichtiſraeliten geſtellt habe, bereits entſchieden. Denn mit dem moſaiſchen Ceremonialdienſt, der großentheils eben zum Zwecke der Abſonderung des Volks Iſrael von den übrigen Völkern angeordnet war, fiel auch die Hauptſcheidewand zwiſchen Juden und Heiden. Dennoch bedarf dieſer Punkt einer eigenen Unter-

suchung, sofern es sich in der Geschichte niemals von selbst versteht, daß einer die Consequenzen seines Princips selbst auch gezogen habe, und sofern Jesus, auch wenn er dieß für sich gethan hätte, doch aus Klugheitsrücksichten sich den Nichtisraeliten gegenüber zurückhaltend benommen haben könnte.

Daß wir in dieser Hinsicht eine wahre Leiter von Standpunkten, sowohl was Aussprüche als Handlungen Jesu betrifft, in den Evangelien haben, ist bereits in der Einleitung gelegentlich erwähnt worden. Hier das den Jüngern gegebene Verbot, sich an Heiden oder Samariter (denn dieses den Heiden gleichgeachtete Mischvolk müssen wir hinzunehmen) zu wenden; dort über die Samariter manch günstiges Wort, bei der Annäherung von Heiden die freudigste Rührung, und endlich gar die Weisung an die Jünger, beiden das Evangelium zu verkündigen. Hier der samarische Boden von Jesu geflissentlich gemieden; dort derselbe ohne Scheu betreten, ja gerade auf diesem Boden ein besonders erfreuliches Wirken Jesu. Hier die anfängliche Weigerung, einer Heidin zu helfen; dort die zuvorkommendste Geneigtheit, einem Heiden zu willfahren, der sofort um seines Glaubens willen über die Juden erhoben wird, mit angehängter Drohung, daß einst an der Stelle des widerspänstigen Judenvolks die Heiden in's Himmelreich werden berufen werden. Davon findet sich nun zwar, näher zugesehen, das Meiden des samarischen Bodens bei Matthäus (19, 1) und Marcus (16, 1), das ungescheute Betreten desselben und die günstigen Aeußerungen über die Samariter bei Lucas (9, 52. 10, 33 fg. 17, 11 fg.), die gedeihliche Wirksamkeit Jesu in Samarien bei Johannes (4, 5 fg.); in Betreff der Heiden die ahnungsvolle Gemüthsbewegung bei ihrer Annäherung im johanneischen (12, 20 fg.), das Verbot, sich an sie zu wenden, im Matthäus-Evangelium (10, 5): aber in eben demselben (28, 19) wie bei Marcus (16, 15) und Lucas (24, 47) auch der Befehl, ihnen das Evangelium zu predigen, und abermals in demselben Evangelium sowohl die heidenfreundliche Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum (8, 5 fg.), als die von dem kananäischen Weibe, worin die Heiden mit Hunden verglichen sind (15, 21 fg.).

Auf dieser Leiter werden wir, Alles wohl erwogen, Jesum mit seiner eigenen Praxis ebenso wenig auf die oberste, als auf die unterste Sprosse stellen dürfen. Was die Samaritaner betrifft, so ist die Geschichte, die uns der vierte Evangelist von dem Zusammentreffen Jesu mit der samarischen Frau am Jakobsbrunnen erzählt, theils an sich so offenbar poetisch, den Brunnenscenen zwischen Jakob und Rahel, Elieser und Rebekka (1 Mos. 24. 29) nachgebildet, theils so unverkennbar als Vorbild für die spätere Wirksamkeit der Apostel in Samarien (Apostelgesch. 8, 4 fg.) und weiter hinaus die Heidenbekehrung componirt, theils hängt sie mit dem eigenthümlichen Pragmatismus dieses Evangeliums hinsichtlich der mehreren Festreisen Jesu so

eng zusammen, daß sie keinen sichern historischen Stützpunkt darbietet. Nicht minder ist die Scene mit den Hellenen, deren Anmeldung Jesum in die tiefe Gemüthsbewegung versetzt und zu den Reden von seiner Verherrlichung und dem Samenkorn, das erst ersterben müsse, um Frucht bringen zu können, veranlaßt, diese Scene ist aus den beiden synoptischen Geschichten von der Verklärung und von dem Seelenkampfe Jesu so im besondersten Geiste des johanneischen Evangeliums zusammengearbeitet, daß auch sie geschichtlich nicht in Rechnung kommt. Die schließliche Weisung, alle Völker ohne Unterschied zu lehren und zu taufen, ist dem Auferstandenen in den Mund gelegt, steht und fällt also mit der Auferstehung; aber auch davon abgesehen, ist nicht wohl denkbar, daß die Frage, ob das Evangelium auch den Heiden zu verkündigen sei, später so heftige Kämpfe hätte erregen, und die älteren Apostel, die ständigen Begleiter Jesu, sich von Anfang an sämmtlich auf die Seite der Verneinung dieser Frage hätten stellen können, wenn Jesus sie so rund und feierlich bejaht gehabt hätte.

Auf der andern Seite klingt aber das ausdrückliche Verbot an die ausgesendeten Jünger, nicht auf den Weg der Heiden und in keine samarische Stadt zu gehen, sondern sich an die verlorenen Schafe des Hauses Israel zu halten, vollends wenn man die Stelle von den Hunden, denen man das Heilige nicht geben, und den Schweinen, denen man keine Perlen vorwerfen solle (Matth. 7, 6), auf die Heidenpredigt bezieht, so kraß jüdisch, daß es uns im Munde Jesu, fast wie oben die Verbürgung ewiger Dauer für jeden Buchstaben des Gesetzes, seine Meinung und Absicht unverständlich macht. Man faßt es wohl als vorübergehende Klugheitsmaßregel: um der evangelischen Verkündigung erst unter den Juden einen festen Boden zu schaffen, habe im Anfang ihr Vorurtheil gegen die Heiden geschont, und dieß den Jüngern eingeschärft werden müssen. Allein wozu brauchte es den Jüngern erst eingeschärft zu werden, da sie ohnehin schon von allen jüdischen Vorurtheilen, insbesondere auch dem Widerwillen gegen Heiden und Samariter, voll steckten? Für sie war ein solches Verbot überflüssig; gab es Jesus doch, so müßte er es aus seinem eigenen Sinne heraus gegeben haben, und aus diesem kann es, wenn uns sein ganzes Wollen und Wirken kein Räthsel werden soll, nicht geflossen sein.

Dagegen ist, was von den Aeußerungen und Handlungen des evangelischen Jesus in Bezug auf Nichtisraeliten zwischen diesen beiden äußersten Punkten liegt, gar wohl geschichtlich denkbar. An häufigen Berührungen mit Heiden konnte es in dem Gränzlande Galiläa mit seiner strichweise sehr gemischten Bevölkerung nicht fehlen. Und wenn nun hier Jesus ohne Zweifel mehr als einmal beobachten konnte, daß einzelne Heiden als Zuhörer seiner Lehrvorträge mehr Empfänglichkeit zeigten, ihm mit unbefangnerem Vertrauen entgegenkamen, sich bereitwilliger von der Nothwendigkeit, ein neues Leben anzufangen, überzeugen ließen, als die vorurtheils- und an-

ſpruchsvollen Söhne Abraham's, ſo ſieht es ihm ganz ähnlich, daß er ſich ſolchen Eindrücken und Erfahrungen mit offenem Sinne hingegeben, ſie einestheils zur Beſchämung und Anciferung ſeiner Volksgenoſſen verwendet, anderntheils aber, je mehr von letzterer Seite die Beweiſe von Unempfänglichkeit und böſem Willen ſich häuften, in ſich ſelbſt allmählig den Gedanken ausgebildet haben wird, die Sache könnte ſich zuletzt noch ſo wenden, daß ſtatt der Nachkommen Abraham's Gläubige aus den Heiden die Mehrheit in dem von ihm zu ſtiftenden Vereine bilden werden. Eine dahin zielende Aeußerung Jeſu wird uns am Schluſſe der Geſchichte von dem Hauptmann von Kapernaum berichtet, welches zwar eine Wundergeſchichte iſt; allein es verſteht ſich von ſelbſt, daß Beweiſe offenern glaubensfähigern Sinnes bei Heiden auch an andere ganz natürliche Veranlaſſungen ſich knüpfen konnten. Die Erzählung von dem kananäiſchen Weibe, gleichfalls eine Wundergeſchichte, läuft auf dieſelbe Spitze aus, daß ſich Jeſus über den ſtarken Glauben bei einer Heidin wundert; aber mit ihrem Eingang bildet ſie zu jener inſofern einen Gegenſatz, als bei dem römiſchen Hauptmann Jeſus gleich von vorneherein zur Gewährung ſeiner Bitte bereit iſt, der kananäiſchen Frau dagegen zunächſt eine zweimalige Weigerung vom judaiſtiſchen Standpunkt aus entgegenſetzt, und erſt durch ihr anhaltendes vertrauensvolles Flehen ſich überwinden läßt. Dieſe, nach dem früheren Fall mit dem Hauptmann unerwartete Härte hat Marcus (7, 24) durch den Wunſch Jeſu, in jener phöniciſchen Gränzgegend ſein Incognito zu bewahren, begründet; allein dieß iſt offenbar nur ein Verſuch auf eigene Fauſt, das Anſtößige der Erzählung zu mildern. Soll Jeſus wirklich ſo verfahren ſein, ſo ließe ſich dieß nur ſo erklären, daß es entweder früher, im Anfang ſeines Wirkens geſchehen, die Geſchichte mithin von den Evangeliſten zu ſpät geſtellt ſein müßte, oder daß es Jeſu mit dem judaiſtiſchen Bedenken, das er der Frau Anfangs entgegenhielt, nicht Ernſt, ſondern ſeine Abſicht nur geweſen wäre, ihr Vertrauen auf die Probe zu ſtellen und dadurch für ſeine jüdiſchen Begleiter um ſo muſterhafter erſcheinen zu laſſen; viel näher jedoch liegt es, die Erzählung, die in ihrer jetzigen Geſtalt als Wundergeſchichte ohnehin nicht rein hiſtoriſch ſein kann, als ein mythiſches Gegenbild des Ganges zu betrachten, welchen die Verkündigung des Evangeliums in der Folge genommen hatte. Wie durch das glaubenswillige Herbeidrängen der Heidenwelt zum Chriſtenthum endlich das hartnäckige jüdiſche Vorurtheil gegen ihre Zulaſſung überwunden worden war, ſo mußte ſchon Jeſus ſelbſt nach anfänglicher wiederholter Weigerung durch die beharrliche Glaubensdemuth einer Heidin ſich haben überwinden laſſen, ihr ſeinen Segen zu ſpenden.

Den Samaritanern gegenüber war Jeſu die Ueberwindung des jüdiſchen Vorurtheils um ſo leichter, je weniger er an dem Tempel und Tempeldienſt zu Jeruſalem hing; denn der Gegentempel auf Garizim bildete einen Hauptgrund der Erbitterung der Juden gegen die Samaritaner. Zwar

iſt nun, wie ſchon bemerkt, der Ausſpruch Jeſu im vierten Evangelium (4, 21. 23), die Zeit werde kommen und ſei ſchon da, wo man weder in dem einen noch in dem andern dieſer Tempel, ſondern im Geiſte und in der Wahrheit Gott anbeten werde, in dieſer Geſtalt ſicher nicht hiſtoriſch, vielmehr ganz nur aus dem geſchichtlichen und religionsphiloſophiſchen Standpunkte des ſpäteren Verfaſſers heraus geſprochen; gleichwohl trifft er ſchwerlich weit von der Richtung, nach welcher die eigene Anſicht Jeſu hinging. Daß Jeſus deſſenungeachtet bei ſeiner Reiſe auf das Feſt nach Jeruſalem das nationale Vorurtheil geſchont und vielleicht im Anſchluß an andere Galiläer ſtatt des näheren Wegs durch Samarien den Umweg über das Oſtjordanland gemacht hätte, wie Matthäus und Marcus angeben, ließe ſich immerhin denken, und jedenfalls iſt der Bericht des Lucas, der ihn durch Samarien reiſen läßt, ſo verworren und ſtellenweiſe rückläufig (17, 11), daß er kaum einen hiſtoriſchen Anhalt bietet; denn die Berührungen mit Samaritanern, die er meldet, könnten, mit Ausnahme der Quartierbeſtellung (9, 52 fg.), auch vor der Feſtreiſe bei einer früheren Annäherung an die ſamariſche Grenze vorgekommen ſein. Indeß bleibt ebenſo möglich, daß die Darſtellung bei Matthäus aus dem judaiſtiſchen Vorurtheil der Kreiſe, aus denen das Evangelium urſprünglich hervorging und für die es beſtimmt war, gefloſſen, und uns inſofern bei Lucas, trotz der Verwirrung im Einzelnen, doch im Allgemeinen eine richtige Kunde aufbewahrt wäre. Die Erzählungen vom barmherzigen und vom dankbaren Samariter wenigſtens (Luc. 10, 30 fg. 17, 12 fg.) zeigen uns in Betreff der Samariter das Gleiche, wie die Geſchichten vom Hauptmann zu Kapernaum und dem kananäiſchen Weibe in Betreff der Heiden, daß nämlich auch an jenen wie an dieſen Jeſus Erfahrungen gemacht hatte, die ihn veranlaßten, ſie ſeinen jüdiſchen Volksgenoſſen als beſchämende Beiſpiele gegenüberzuſtellen. Daß dergleichen ſamariterfreundliche Erzählungen im ſpätern heidenfreundlichen Intereſſe hinterher Jeſu angedichtet und in das pauliniſirende Lucas-Evangelium aufgenommen werden konnten, läßt ſich freilich nicht läugnen (und daß bei der Geſchichte vom dankbaren Samariter eine freibildende Hand im Spiele geweſen, zeigt ſchon ihr Charakter als Wundergeſchichte); andererſeits jedoch hat eine Geſinnung Jeſu gegen die Samariter, wie ſie ſich in den fraglichen Erzählungen ausſpricht, nichts hiſtoriſch Unwahrſcheinliches, und daß dieſe ſich blos im dritten Evangelium finden, gibt uns für ſich allein noch kein Recht, ſie auch ihrer Grundlage nach von der Hand zu weiſen.

Hiebei können wir in der Anſicht Jeſu inſofern eine Weiterbildung annehmen [1]), daß er ſeinen Beruf zunächſt nur auf ſein eigenes Volk bezogen haben mag, unter dem er aufgewachſen war, und mit dem er auf dem gleichen Boden nicht nur überhaupt des Monotheismus, ſondern auch der

1) In ſoweit ſtimme ich mit Keim zuſammen, a. a. O., S. 40 fg.

altteſtamentlichen Offenbarung ſtand; mit der Zeit jedoch, wie ſeine Berührungen mit den heidniſchen Inſaſſen und Umwohnern und den ſamariſchen Gränznachbarn Galiläa's, die Erfahrungen überraſchender Empfänglichkeit auf ihrer, wie betrübender Verſtocktheit auf der Seite der Juden ſich mehrten, habe er immer mehr auch ſie in ſeine Plane mit eingeſchloſſen, und ſich ſchließlich zu der Ausſicht auf maſſenhaften Beitritt derſelben zu der von ihm geſtifteten Gemeinſchaft erhoben; wozu er übrigens noch keine unmittelbare Anſtalt machte, ſondern alles Weitere der Zeit und der natürlichen Entwicklung der Dinge überließ.

37.

Jeſu Verhältniß zur Meſſiasidee.

Indem wir das eigenthümliche religiöſe Bewußtſein Jeſu bis auf ſeine Stellung zum moſaiſchen Geſetz auf der einen, und zu den Heiden und Samaritern auf der andern Seite darzulegen geſucht haben, ohne auf das Verhältniß Rückſicht zu nehmen, in das er ſich zur meſſianiſchen Idee ſeines Volks geſetzt hat, iſt unſere Meinung nicht, als wären alle bisher erörterten Gedanken und Einſichten ſchon vollſtändig in ihm entwickelt geweſen, ehe er zur Ueberzeugung kam, der ſeinem Volke verheißene Meſſias zu ſein. Nur die Grundlage ſeiner religiöſen Eigenthümlichkeit, der ideale Zug, die Richtung auf das Innere, auf Lostrennung der Religion einerſeits vom Politiſchen, andererſeits vom Ceremoniellen, die heitere Gewißheit, zum Frieden mit Gott und mit ſich ſelbſt auf rein geiſtigem Wege gelangen zu können, nur dieß denken wir uns in Jeſu ſchon vorher zu einer gewiſſen Reife und Feſtigkeit gediehen, ehe er ſich mit der Meſſiasidee einließ, und nur darin ſehen wir den Erklärungsgrund davon, daß er ſie ſo ſelbſtſtändig und eigenthümlich aufgefaßt hat.

Daß das Verhältniß, worein ſich Jeſus zu der jüdiſchen Meſſiasidee ſetzte, ein eigenthümlich bedingtes war, läßt ſich ſchon aus der Art abnehmen, wie er ſich in ſeinem beſonderen Berufe bezeichnete. Der landesüblichen Benennungen für jene Würde waren es unſern Evangelien zufolge, außer dem Worte: Chriſtus, d. h. Meſſias, ſelbſt, zwei: derſelbe wurde bald nach dem König, deſſen Abkömmling und größerer Nachfolger er ſein ſollte, Sohn David's, bald wie Iſrael ſelbſt und die beſten unter ſeinen Königen, nur im höchſten Sinne, Sohn Gottes genannt. Als Sohn David's wird Jeſus von den Hülfsbedürftigen, den Blinden bei Jericho und dem kananäiſchen Weibe, angeſprochen (Matth. 9, 27. 15, 22. 20, 31); nachdem er den dämoniſchen Blindſtummen geheilt hatte, fragt das Volk: ſollte das nicht der Sohn David's ſein? (Matth. 12, 23) und als ſolchen begrüßt es ihn

jubelnd bei seinem Einzug in Jerusalem (Matth. 21, 9). Was an diesen angeblichen Veranlassungen, ihn so zu nennen, historisch war, bleibt hier noch dahingestellt; so viel erhellt daraus auf jeden Fall, daß der Ausdruck: Sohn David's, eine damals unter dem jüdischen Volk allgemein übliche Benennung des Messias war. Aber Jesus selbst nennt sich niemals so. Ja einmal spricht er sich über diese Bezeichnung in einer Weise aus, die einer indirecten Ablehnung mehr als nur ähnlich sieht. Zwar stellt er die Frage an die Pharisäer, für wessen Sohn sie den Messias halten (Matth. 22, 41 fg.), ohne ausdrückliche Beziehung auf seine eigene Person; aber wenn er auf ihre der herrschenden Volksmeinung entsprechende Antwort: für David's Sohn, die weitere Frage macht, wie denn David den, der ihrer Meinung nach sein Sohn sei, im 110. Psalm seinen Herrn nennen könne? worauf sie nichts zu erwiedern wissen: so ist nur zweierlei denkbar. Entweder hatte Jesus eine Auskunft im Rückhalt, welche das in der Benennung des Messias als Sohn David's liegende Verhältniß der Unterordnung mit dem Verhältniß der Ueberordnung, das in der Bezeichnung desselben als David's Herr lag, ausglich; dieß könnte aber nur die Voraussetzung einer höheren Natur im Messias gewesen sein, kraft deren er zwar dem Fleische oder dem Gesetze nach ein Abkömmling David's, dem Geiste nach aber ein höheres, unmittelbar von Gott ausgegangenes Wesen wäre; allein diese Ansicht haben die drei ersten Evangelisten Jesu sonst nirgends in den Mund gelegt, und so sind wir nicht berechtigt, sie in der vorliegenden Erzählung zu suchen. Es bleibt also nur, daß Jesus den Widerspruch wirklich für unlösbar hielt, und daher, da er sich offenbar auf die Seite des Psalms stellte, in welchem der üblichen Auslegung zufolge David (von dem freilich der Psalm nicht ist) den Messias (der ebenso wenig in dem Psalm angeredet ist) seinen Herrn nennt, die Betrachtung desselben als Sohnes von David für unstatthaft erklären wollte. Ihm war also der Messias ein Höherer als David, wie er ein andermal sich als mehr denn Salomo oder Jonas bezeichnete (Matth. 12, 41 fg.); er wollte das enge Band, das in der Volksvorstellung den Messias mit David verband, lockern, und da eben in dieser Verbindung alles weltlich Politische in der jüdischen Messiashoffnung seinen Sitz hatte, so dürfen wir jenen Ausspruch Jesu, wenn er wirklich von ihm herrührt, als Ablehnung dieses Elements in der Messiasvorstellung seiner Landsleute betrachten.

Als die andere landesübliche Benennung des Messias, ja als seinen eigentlichen Würdenamen, finden wir in den Evangelien den Namen: Sohn Gottes. So hatte im Alten Testament das Volk Israel (2 Mos. 4, 22 fg. Hos. 11, 1. Ps. 80, 16), aber auch gottgeliebte Herrscher dieses Volkes, wie David und Salomo (2 Sam. 7, 14. Ps. 89, 27) und deren würdige Nachfolger (Ps. 2, 7) geheißen; weiterhin war der Ausdruck zur stehenden Bezeichnung des erwarteten großen Herrschers aus David's Stamme, des Messias, geworden, wie wir denselben im Neuen Testament finden. So nennt Jesum

vorausſetzungsweiſe der Teufel in der Verſuchungsgeſchichte (Matth. 4, 3. 6) und ſpottweiſe die Juden unter dem Kreuze (Matth. 27, 40. 43); ſo reden ihn die Dämonen in den Gergeſenern (Matth. 8, 29) und andern Beſeſſenen (Marc. 3, 11), ſo die Leute im Schiff, als er über den See dahergewandelt kam (Matth. 14, 33), an; dafür erklärt ihn Gott ſelbſt bei der Taufe (Matth. 3, 17) und auf dem Verklärungsberge (Matth. 17, 5); darauf inquirirt ihn bei ſeinem Verhör der Hoheprieſter (Matth. 26, 63), wobei die Benennungen Sohn Gottes und Chriſtus oder Meſſias ausdrücklich einander gleichgeſetzt werden. Dieſen andern Meſſiastitel nun hat Jeſus zwar nicht wie den des Davidsſohnes indirect abgelehnt, aber, wenn wir von dem vierten Evangeliſten abſehen, ihn auch nie direct und aus ſich ſelbſt heraus ſich beigelegt. Auf die beſchwörende Frage des Hohenprieſters, ob er Chriſtus, der Sohn Gottes, ſei, antwortet er wohl: du ſagſt es, d. h. bejahend, und als Petrus ſeine Frage, für wen denn, bei den ſo ſchwankenden Meinungen der Leute über ihn, ſie, die Jünger, ihn halten? mit einem freudigen: „für Chriſtus, den Sohn des lebendigen Gottes", beantwortete, pries er ihn dafür ſelig und rühmte dieſe in ihm aufgegangene Einſicht als unmittelbare Offenbarung ſeines himmliſchen Vaters (Matth. 16, 15 fg.). Aber merkwürdigerweiſe fand er alsbald nöthig, einen Dämpfer darauf zu ſetzen. Bei allen drei Synoptikern folgt unmittelbar auf das Bekenntniß Petri erſtens das Verbot, Niemanden zu ſagen, daß er der Meſſias ſei, und dann die erſte Leidensverkündigung (Matth. 16, 20 fg. Marc. 8, 30 fg. Luc. 11, 21 fg.). Iſt es nicht, als hätte Jeſus den Jüngern ſagen wollen: Ja, ich bin der Meſſias, aber nicht euer königlicher Davidsſohn; ich bin der Sohn Gottes, aber er wird mich ganz anders als ihr wähnet, durch Leiden und Tod verherrlichen? [1])

Während alſo Jeſus den einen der beiden üblichen Meſſiastitel, nämlich Sohn David's, niemals ſelbſt von ſich gebraucht, und einmal ſogar faſt ironiſch behandelt; den andern aber, Gottesſohn, zwar, wo er ihm entgegen-

---

1) In dem Gleichniß von den Weingärtnern iſt unter dem Sohn, den der Herr nach den Knechten (den Propheten) ſendet (Matth. 21, 37), allerdings Jeſus ſelbſt als der Meſſias zu verſtehen; aber hier floß dieſe Bezeichnung aus der Fabel, und ihre Bedeutung mußte von den Zuhörern erſt gefunden werden; abgeſehen davon, daß es ſich fragt, ob die Parabel wirklich von Jeſu iſt. Von der Stelle Matth. 11, 25 fg., Luc. 16, 21 fg., iſt ſchon oben die Rede geweſen: wie hier Jeſus Gott als ſeinen Vater anredet, erinnert einerſeits an das Muſtergebet, wo er auch die Seinigen ihn ſo anrufen lehrte; die eigenthümliche Beziehung aber, in die er ſich ſofort zu dem Vater ſetzt, liegt über den ſynoptiſchen Meſſiasbegriff in der Richtung des vierten Evangeliums hinaus, wo Jeſus ſich wiederholt nicht bloß als den Sohn, ſondern als den eingeborenen Sohn Gottes (5, 19 fg. 6, 40) in einem Sinne bekennt, den wir von Seiten einer geſchichtlichen Betrachtung des Lebens Jeſu ſchon oben von der Hand weiſen mußten.

gebracht wird, annimmt, aber nicht ohne Vorkehr gegen Mißverständniß zu treffen: ist derjenige Ausdruck, mit dem er sich selbst in seiner eigenthümlichen Stellung am liebsten bezeichnet, der Ausdruck Menschensohn, und es ist nun eine sehr verschieden beantwortete und in der That auch nicht so leicht, wie es scheint, zu beantwortende Frage, ob er sich damit als den Messias geben wolle oder nicht.[1]) Daß der Ausdruck im Alten Testament zunächst geradezu gleichbedeutend mit Mensch, Sterblicher, gebraucht wird, ist aus Stellen, wie Ps. 8, 5, Hiob 25, 6, bekannt, und auch im Neuen Testament findet er sich Marc. 3, 38 in dieser Bedeutung. Ist jedoch schon hier der Nebenbegriff der Niedrigkeit und Schwäche im Gegensatze zu unverdienter Gnade von Seiten Gottes oder unbefugtem Anspruch von Seiten des Menschen nicht zu verkennen, so tritt diese Nebenbedeutung bei Hesekiel noch bestimmter hervor, während zugleich der Ausdruck nicht mehr als Bezeichnung des Menschen oder der menschlichen Natur überhaupt, sondern eines einzelnen bestimmten Menschen erscheint. Hier redet nämlich Jehova den Propheten bei jeder neuen Vision, die er ihn schauen läßt, jedem neuen Auftrag, den er ihm ertheilt, regelmäßig als Menschensohn an (2, 1. 3. 6. 8. 3, 1. 3. 4. 10. 17 u. s. f.), und schon wenn wir die Situation beachten, in der er zum erstenmale so genannt wird, wo er nämlich, aus Schrecken vor dem furchtbaren Gesicht zu Boden gefallen, von Jehova auf seine Füße zu stehen geheißen wird, sehen wir, daß der Ausdruck im Anschluß an jenen herkömmlichen Sprachgebrauch gewählt ist, um den Contrast der schwachen Menschennatur des Propheten mit der hohen Offenbarung, deren er gewürdigt wird, hervorzuheben. Wenn nun Jesus einem, der sich zu seinem Begleiter anbietet, zu Gemüthe führt, des Menschen Sohn habe nicht, wo er sein Haupt hinlege (Matth. 9, 6); wenn er sagt, des Menschen Sohn sei nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und selbst sein Leben für Viele hinzugeben (Matth. 20, 28); wenn er zu wiederholten Malen das ihm bevorstehende Leiden und Sterben als etwas, das des Menschen Sohne begegnen werde, bezeichnet (Matth. 12, 40. 17, 12. 22. 20, 18. 26, 2): so könnte er sich hier möglicherweise nur in demselben Sinne so nennen, wie Hesekiel sich von Jehova so nennen läßt, als einen zwar von Gott mit hohen Offenbarungen betrauten, aber doch schwachen und niedrigen Menschen, der sich daher zu jeder Entbehrung, jedem Ungemach bereit finden lassen müsse. Auch wenn er sich, als des Menschen Sohne, die Befugniß zuschreibt, Sünden zu vergeben (Matth. 9, 6) und denselben als Herrn des Sabbats erklärt (Matth. 12, 8), ja selbst wenn er den Säemann des guten Saamens in der Parabel vom Unkraut auf des Menschen Sohn

1) Zum Folgenden vergleiche die Abhandlung von Baur, Die Bedeutung des Ausdrucks: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, III, 3, S. 274—292.

deutet (Matth. 13, 37), könnte man, dieſe Stellen für ſich genommen, immer noch denken, er wolle weiter nichts ſagen, als daß er, der ſterbliche Menſch, von Gott mit ſo hohen Dingen beauftragt ſei.

Allein eben an der letzteren Stelle ſcheitert dieſe Erklärung. Denn von demſelben Menſchenſohn, der den guten Saamen ausgeſäet hat, wird weiterhin (V. 41) geſagt, er werde am Ende dieſer Welt ſeine Engel ausſenden, um die Guten von den Böſen zu ſondern, jene zu belohnen und dieſe zu beſtrafen: Befugniſſe, die auf jüdiſchem Standpunkt außer Jehova ſelbſt nur etwa dem Meſſias beigelegt werden konnten. Dieſer muß daher jedenfalls in allen den Stellen gemeint ſein, wo es von dem Menſchenſohne heißt, er werde dereinſt kommen in ſeiner oder ſeines Vaters Herrlichkeit, oder auch in ſeinem Reiche, und dann werde er auf ſeinem Stuhle ſitzen, um Gericht zu halten (Matth. 10, 23. 16, 27 fg. 19, 28. 24, 27. 37. 39. 44. 25, 13. 31). Sehen wir aus dieſen Stellen mit Beſtimmtheit, daß der Ausdruck den Meſſias bezeichnen ſoll, ſo können wir aus einigen andern auch noch erkennen, woher ihm dieſe Bedeutung kam. Wenn nämlich Jeſus mehrmals das Kommen des Menſchenſohns als ein Kommen in den Wolken des Himmels beſchreibt (Matth. 24, 30. 26, 64. vgl. Offenb. 1, 7), ſo bietet zur Ableitung dieſes Zugs Heſekiel mit ſeinem Menſchenſohne nichts dar, ſondern wir finden uns an Daniel gewieſen, wo in der ſchon oben beſprochenen Viſion von den vier Thieren (7, 13), nach dem Untergang des letzten Thiers, mit den Wolken des Himmels einer wie eines Menſchen Sohn vor den Thron Gottes kommt und mit ewiger Herrſchaft über alle Völker belehnt wird; eine Stelle, die, auch wenn ſie urſprünglich nicht vom Meſſias gemeint war, doch leicht auf ihn gedeutet werden konnte.

Wie früh nun aber dieſe Deutung der Danieliſchen Stelle, und damit die Bezeichnung des Meſſias als Menſchenſohn unter den Juden üblich geworden iſt, dieß müſſen wir, da uns, wie ſchon oben bemerkt, hier anderweitige ſichere Zeugniſſe fehlen [1]), lediglich aus den evangeliſchen Stellen heraus zur Entſcheidung zu bringen ſuchen. Man ſage nicht, wenn Jeſus, um ſich als Meſſias zu bezeichnen, eben jenen Ausdruck wählte, ſo müſſe derſelbe im Sprachgebrauche ſeiner Zeitgenoſſen bereits dieſe Bedeutung gehabt haben. Denn es fragt ſich ja eben, ob er ſich von vorneherein ſchon unzweideutig als den Meſſias geben wollte; wenn aber nicht, ſo diente ihm gerade ein Ausdruck, der noch nicht herkömmlicher Meſſiastitel war, am beſten. Das wäre er auch, wenn wir dem vierten Evangelium folgen, ſo wenig geweſen, daß das Volk in Jeruſalem auf die Verſicherung Jeſu, des Menſchen Sohn müſſe erhöhet werden von der Erde, die Frage machte: wer iſt dieſer Menſchenſohn? (12, 34.) Dieß iſt zwar nur eine jener gemachten Unwiſſenheits-

1) Vgl. oben S. 171 fg. Die rabbiniſche Benennung des Meſſias als Wolkenmann (Anani) iſt jedenfalls ſpäter.

fragen, wie sie in diesem Evangelium stehend sind, auch erscheint sie, selbst im Sinne des Evangelisten, von Seiten des Volks halb affectirt, da ja dem Vorhergehenden zufolge die Leute wohl verstanden hatten, daß vom Messias die Rede war. Allein auch bei Matthäus setzt die Frage Jesu an die Jünger: „wer sagen die Leute, daß ich sei, der Sohn des Menschen?“ zusammen mit der weiteren Frage: „wer aber saget ihr, daß ich sei?“ und der Seligpreisung des Petrus, weil er geantwortet hatte: der Messias (Matth. 16, 13 fg.) — dieß in solchem Zusammenhange setzt gleichfalls voraus, daß Menschensohn noch keine landläufige Benennung des Messias, ja nicht einmal den Jüngern bis dahin als solche bekannt gewesen war. Denn wäre sie es gewesen, so hätte ihnen Jesus mit jenem Beisatze zu seiner Frage die richtige Antwort in den Mund gelegt gehabt und es nachher keiner göttlichen Offenbarung zuschreiben können, daß in Petrus die Einsicht aufgegangen war, der, den sie bisher nur unter der Bezeichnung Menschensohn kannten, sei kein Anderer als der Messias. Hat also Matthäus hier genau berichtet, so war es damals noch nicht so wie später üblich, bei jenem Ausdruck an die Stelle des Daniel zu denken, sondern die Jünger hatten denselben bis dahin eher im Sinne des Hesekiel, gleichsam als eine Demuthsformel verstanden, in welcher Jesus von sich als dem schwachen Gefäße der göttlichen Offenbarung rede.

Ob auch er es nur so gemeint, oder für sich neben dem Sprachgebrauche des Hesekiel auch schon an den Danielischen Wolkenmann gedacht habe, wird sich darnach entscheiden müssen, ob diejenigen Stellen, wo er von dem Kommen des Menschensohns in den Wolken, in seiner Herrlichkeit, in seinem Reiche, überhaupt von einer bevorstehenden Wiederkunft in übermenschlicher Stellung spricht, als ächt anzusehen sind, oder nicht; wovon erst tiefer unten die Rede sein kann. Hier fragen wir einstweilen nur soviel: welchen Grund konnte Jesus haben, zu seiner Selbstbezeichnung gerade diesen Ausdruck zu wählen, der noch nicht als Bezeichnung des Messias in allgemeiner Uebung war? Der triftigste Grund wäre freilich gewesen, wenn er sich zu Anfang seines öffentlichen Wirkens selbst noch nicht als Messias gefaßt hätte; was mit unserer oben ausgesprochenen Ansicht zusammenstimmen würde, daß das prophetische Bewußtsein früher als das messianische in ihm aufgegangen sei. Doch ist auch das gar wohl denkbar, daß Jesus, während er für sich bereits über seine Messianität im Reinen war, doch für Andere zu seiner Selbstbezeichnung einen Ausdruck gewählt hätte, der noch nicht als Messiastitel gestempelt war, um seinen Jüngern und dem Volke nichts von Außen aufzudrängen, sondern die Ueberzeugung, daß er der Messias sei, in ihnen selbst entstehen zu lassen; daher auch seine sichtliche Freude, als er wenigstens mit seinen nächsten Vertrauten so weit war, als er die Blüthe der richtigen Ansicht von ihm in ihrem eigenen Innern aufgegangen sah.

Diesen Weg zu wählen, mochte er sich um so eher bewogen finden, je

mehr er fürchten mußte, wenn er ſich von vorneherein als den Meſſias gäbe, alle jene politiſch nationalen Hoffnungen aufzuregen, die dem Sinne, in welchem allein er der Meſſias ſein wollte, ſchnurſtracks entgegenliefen. Und gerade mit dieſem Sinne ſtimmte die Bezeichnung als Menſchenſohn merkwürdig überein. Im Gegenſatz gegen den Meſſias als Gottesſohn und was ſich von wunderſüchtiger Schwärmerei daran knüpfte, enthielt ſie das Merkmal der Demuth und Niedrigkeit, des Menſchlichen und Natürlichen; gegenüber demſelben als Davidsſohn und was von nationalem Hochmuth, von Particularismus und politiſchen Hoffnungen daran hing, lag in jener Benennung ein univerſaliſtiſcher, humaner und moraliſcher Zug. Des Menſchen Sohn hat nicht, wo er ſein Haupt hinlege; er iſt nicht gekommen, ſich bedienen zu laſſen, ſondern zu dienen; er wird in die Hände der Menſchen überliefert, mißhandelt und getödtet werden: wie weit ab lag ein ſolcher Lebensgang von der glänzenden Bahn eines Gottesſohns! Des Menſchen Sohn iſt es, der den guten Saamen des Wortes ausſäet; er hat die Befugniß, auf Erden Sünden zu vergeben; er macht ſich zum Geſchäft, das Verlorene zu ſuchen und zu retten: welch ein ganz anderer Beruf, als den der Jude ſeinem Davidsſohne beizulegen pflegte! Erſt nachdem Jeſus dieſem Berufe im Angeſicht ſeiner Jünger und des Volks längere Zeit nachgegangen war, ſich als den Menſchenſohn und Menſchenfreund gegeben hatte, der nichts Menſchliches für zu gering, nichts Menſchliches ſich fremd achtete, der harmloſe Menſchenfreuden ſo wenig verſchmähte, als vor den Leiden des Menſchenlebens, wenn ſie auf dem Wege ſeines Berufs lagen, zurückwich, erſt da däuchte es ihm nicht mehr zu früh, die Hülle fallen zu laſſen, den Meſſiastitel wenigſtens den Vertrauten gegenüber anzunehmen; aber auch da noch beweiſt das Verbot an die Jünger, ihre Ueberzeugung von ſeiner Meſſianität weiter auszubreiten (wenn anders es hiſtoriſch und nicht blos zur Hervorhebung der Beſcheidenheit Jeſu nach Jeſ. 42, 1 fg. vgl. Matth. 12, 16 fg. erdichtet iſt), daß er das Volk noch immer nicht für reif hielt, den Sinn, in welchem er der Meſſias ſein wollte, zu faſſen, und die daran gehängte Leidensverkündigung, daß er auch die Jünger nicht nachdrücklich genug erinnern zu können glaubte, über dem Gottesſohne den Menſchenſohn in ihm nicht zu vergeſſen.

Wenn Baur [1]) in dem Selbſtbewußtſein Jeſu zwei Factoren unterſcheidet, einen allgemein menſchlichen, welchen ſein Bewußtſein von dem wahren, von aller falſchen Vermittlung freien, rein ſittlichen Verhältniß zwiſchen Gott und den Menſchen ausmachte, und einen particulären, nationalen, den die jüdiſche Meſſiasidee bildete, und wenn er den erſteren als den unendlichen ideellen Inhalt betrachtet, der in dieſe beſchränkte Form eingehen

1) Die Tübinger Schule, zweite Auflage, S. 30 fg. Vgl. das Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte, S. 35 fg.

mußte, um einen geschichtlichen Anknüpfungspunkt zu finden und der Welt mitgetheilt werden zu können: so ist dieß an sich gewiß sehr richtig, nur lautet es so, als hätte sich Jesus, während der Schwerpunkt seiner persönlichen Ueberzeugung auf der ersteren Seite lag, der jüdischen Messiasidee blos anbequemt. So ist es nun zwar von Baur unstreitig nicht gemeint. Er wußte so gut als Jemand, daß bei einer Persönlichkeit von so unermeßlicher geschichtlicher Wirkung, wie sie bei Jesus vor Augen liegt, von Anbequemung, von Rollespielen, gleichsam von irgend einem leeren, nicht mit der treibenden Idee ausgefüllten Raume im Bewußtsein, nicht die Rede sein kann, daß bei einer solchen Persönlichkeit jeder Zoll Ueberzeugung gewesen sein muß. Aber in seiner Darstellung tritt dieß nicht hervor, und insofern ist der Ausdruck Schleiermacher's glücklicher, Jesus müsse von seinem innersten Selbstbewußtsein aus zu der Ueberzeugung gekommen sein, daß mit den messianischen Weissagungen in den heiligen Schriften seines Volks Niemand anders gemeint sein könne als er.

Zu solcher Ueberzeugung konnte Jesus um so eher gelangen, als dem früher Auseinandergesetzten zufolge diese Weissagungen, d. h. diejenigen alttestamentlichen Stellen, welche in damaliger Zeit mit Recht oder Unrecht auf den erwarteten Messias bezogen wurden, selbst zwei Bestandtheile enthielten, die sich als realer und idealer, religiös-politischer und religiös-moralischer unterscheiden lassen. Was durch den erstern Bestandtheil in dem jüdischen Volk angeregt war, hatte allemal nur zum Unheil geführt. In die Knabenjahre Jesu fiel der Aufstand des Gauloniten oder Galiläers Judas gegen den römischen Census (Apostelgesch. 5, 37), der so unglücklich ablief, wie vor- und nachher alle Versuche der Juden, sich gegen die römische Uebermacht aufzulehnen; obwohl fanatische Anhänger der Grundsätze dieses Judas noch bis in die letzte Zeit des jüdischen Staates hinein vorhanden waren und Unruhen stifteten. Bei allen diesen Aufständen bildete aber die politisch gefaßte Messiasidee die innerste Triebfeder, indem die Fanatiker in der Meinung, daß einzig Jehova der rechtmäßige König des erwählten Volkes sei, und zur geeigneten Zeit demselben in der Person des Messias auch einen sichtbaren Gesalbten zur Rettung senden werde, jedem andern Oberherrn den Gehorsam verweigerten. Daß dergleichen Erfahrungen von der verderblichen Wirkung des politischen Bestandtheils in den messianischen Weissagungen einen Geist von der idealen Richtung Jesu nur noch entschiedener der andern religiös-moralischen Seite derselben zuwenden mußten, erhellt von selbst. Was Andere nur als Bedingung des Eintritts der messianischen Rettung faßten, die Erhebung des Volks zu ächter Frömmigkeit und Sittlichkeit, betrachtete er als die Hauptsache. Seine Meinung war nicht, daß zum Lohn für ihre Besserung Jehova die Juden durch wundervolle Umkehrung der Weltverhältnisse zum herrschenden Volke machen, ihnen ihre bisherigen Zwingherren unterwerfen und alle Fülle äußerer Güter und sinnlicher Genüsse bescheeren werde;

ſondern in jener geiſtigen und ſittlichen Erhebung, jenem neuen, nicht mehr knechtiſchen, ſondern kindlichen Verhältniß zu Gott werden ſie ein Glück finden, das, für ſich ſchon begehrenswerth, zugleich die natürlichen Keime alles äußern Beſſerwerdens in ſich ſchließe. Nach dem Reich Gottes in dieſem Sinne ſollten ſie vor Allem trachten, ſo werde ihnen alles Uebrige von ſelbſt zufallen (Matth. 6, 33).

38.

Der lehrende und der leidende Meſſias.

Den Meſſias ſelbſt ſchilderten freilich die ſogenannten meſſianiſchen Weiſſagungen vorzugsweiſe als gewaltigen König, wie es dem Urſprung dieſer Idee aus der Sehnſucht nach der Wiederkehr einer nationalen Glücksperiode gleich der unter David gemäß war. Doch bezog man auch ſolche Stellen auf ihn, wo nicht von einem kriegeriſchen, ſondern von einem friedlichen Herrſcher, ja nur von einem Propheten die Rede war, den Gott ſeinem Volke ſenden werde; wie denn dem früher Erörterten zufolge auch in wirklich meſſianiſchen Stellen neben dem Sieg über die Feinde zugleich die Herbeiführung einer beſſern Sinnesart unter dem Volke von ihm erwartet wurde.

Während indeß auf jüdiſchem Boden die Meſſiasidee die ihr von Hauſe aus eingewachſenen Züge des Königlichen und Kriegeriſchen ſich nie ganz abthat, lag doch gleichfalls noch im Alten Teſtament in einer andern Vorſtellung ein Element, von welchem aus dieſelbe in der Folge umgebildet, an die Stelle des gewaltigen Herrſchers ein Lehrer und Dulder geſetzt werden konnte. Dieß war die Idee des Knechts Jehova's im zweiten, ſpätern Theile des Jeſaia. Daß dieſer Knecht Jehova's urſprünglich mit dem Meſſias nichts zu ſchaffen hatte, iſt augenſcheinlich. Es iſt ausdrücklich der Saamen Abraham's, das Volk Iſrael, das Jehova hier (Jeſ. 41, 8 fg. 44, 1 fg. 21. 45, 4. 48, 20) ſeinen Knecht nennt, den er von den Enden der Erde hergerufen und erwählt habe, und den er nicht verlaſſen noch verwerfen werde. Während des Exils unter fremde, götzendieneriſche Völker zerſtreut, und dadurch ſeinem Kerne nach in ſeiner Anhänglichkeit an die Jehovareligion nur befeſtigt, erſchien ſich das iſraelitiſche Volk als der auserwählte Diener des wahren Gottes, und nach den beiden Seiten der Wechſelwirkung, in die es mit den Völkern trat, unter die es geſtoßen war, theils als Lehrer derſelben, theils als Märtyrer.

Auf der einen Seite zwar bricht zunächſt auch hier, wie bei der Meſſiasidee, die kriegeriſche Rachelust durch: Jehova wird die Völker, die ſeinen Knecht unterdrückt und mißhandelt haben, zu Schanden und zu nichte, das Volk Iſrael zum ſcharfen, Alles zermalmenden Dreſchwagen machen (41, 11 fg. 15). Dabei war ſich aber das Volk während des Exils zugleich nicht blos

des hohen Vorzugs ſeiner Religion vor der babyloniſch-chaldäiſchen, ſondern auch der Anziehungskraft bewußt geworden, die ſie, neben aller Abſtoßung im Allgemeinen, doch im Einzelnen auch wieder auf beſſere Geiſter anderer Nationen ausübte; daher ſetzte es nun ſeine Beſtimmung in die Verbreitung der Jehovareligion unter andern Völkern; der Knecht Gottes, auf den dieſer ſeinen Geiſt gelegt hat, iſt zum Lichte der Nationen, zum Verkündiger von Wahrheit und Recht auf Erden berufen; wobei er, der im Exil leiden und ſich beſcheiden gelernt hat, duldſam und ſtill verfahren und nicht ermatten wird, bis er ſeinen Zweck erreicht, ſeinem erhabenen Berufe genügt hat (42, 1 fg.).

Mit dieſer hohen Beſtimmung war das iſraelitiſche Volk während des Exils der Mißhandlung von Seiten der übermächtigen Heidenvölker preisgegeben; Jakob war ein Wurm, ein beraubtes, gefeſſeltes Volk (41, 14. 42, 22); doch nicht weil Jehova es verworfen hatte, ſondern nur, weil er es für ſeine Untreue ſtrafen, durch die Strafe aber zur Umkehr bewegen wollte, um ihm dann ſeine Miſſethaten zu verzeihen (42, 23 fg. 43, 21 fg.). Oder, in einer kühneren Wendung der Betrachtung, hatte das Volk Iſrael nicht ſowohl für ſich, als für andere Völker (oder ſein beſſerer Jehova treu gebliebener Kern für die verdorbene abtrünnige Maſſe) gebüßt, die Strafe, welche die abgöttiſchen Nationen (und den ihnen gleichgewordenen Theil von Iſrael) hätte treffen ſollen, hatte Jehova auf ſeinen Knecht gelegt, deſſen nun aber für ſolche ſtellvertretende, mit geduldiger Unterwerfung getragene Leiden eine um ſo glänzendere Entſchädigung durch Zurückführung in ſein Land und Wiederherſtellung ſeines Staates wartete (52, 13—53, 12).

Das alles iſt freilich in dieſem Abſchnitte des ſpätern Anhangs zum Jeſaia theils mit ſo perſönlichen Zügen (wie Krankheit, Wunden, Sterben und Begrabenwerden), theils mit ſo prophetiſch kühnem Wechſel der redenden und angeredeten Perſonen, theils auch hin und wieder in ſo dunkeln Worten ausgedrückt, daß man den Faden, den man im Eingang durch die ausdrückliche Gleichſetzung des Knechts Jehova's mit dem Volke Iſrael in die Hand bekommen hat, recht feſt halten muß, um ihn nicht zu verlieren und ſich zu der Meinung verleiten zu laſſen, daß ſtellenweiſe, und namentlich in der Hauptſtelle Kap. 52 und 53, unter dem Knecht Jehova's doch ein von dem Volke verſchiedenes Einzelſubject zu verſtehen ſei. Und doch hatte der gelehrte Jude ganz Recht, der dem Kirchenvater und ſeiner chriſtlichen Auffaſſung der Stelle entgegenhielt, es ſei hier von dem jüdiſchen Volk als einem Collectivum die Rede, das im Exil zerſtreut und gezüchtigt worden, um deſto mehr Proſelyten zu machen.[1]) Auch die griechiſche Ueberſetzung der ſogenannten ſiebzig Dolmetſcher hat wenigſtens von vorne herein den Knecht Gottes ſo gefaßt, wenn ſie 42, 1, wo es im Grundtexte nur heißt: mein

1) Orig. c. Cels., I, 55.

Knecht, mein Auserwählter, geradezu: Jakob mein Knecht, Iſrael mein Auserwählter, ſetzt, und auch der Stelle 49, 3 die gleiche Wendung gibt.

Daß im Neuen Teſtament dieſem Abſchnitt eine andere Deutung gegeben, und das, was vom Knechte Gottes geſagt iſt, ſtatt auf das Volk Iſrael auf Chriſtus bezogen wird, iſt bekannt. Die claſſiſche Stelle iſt Apoſtelgeſch. 8, 34 fg., wo der äthiopiſche Kämmerer den Evangeliſten Philippus fragt, ob in den Worten Jeſ. 53, 7 fg.: „wie ein Schaf ward er zur Schlachtbank geführt, und wie ein Lamm vor ſeinem Scheerer verſtummt, ſo öffnet er nicht ſeinen Mund" u. ſ. f., der Prophet von ſich oder einem Andern ſpreche? worauf Philippus von dieſer Stelle Anlaß nimmt, ihm Jeſum (als den hier geweiſſagten leidenden Meſſias) zu verkündigen. So wird denn auch in den Evangelien in der Kreuzigung Jeſu zwiſchen zwei Verbrechern eine Erfüllung von Jeſ. 53, 12: „er wird zu den Uebelthätern gezählt" (Matth. 15, 28 fg. vgl. Luc. 22, 37), in dem geräuſchloſen Wirken Jeſu die Erfüllung der Weiſſagung von dem nicht ſchreienden noch rufenden Knecht Gottes Jeſ. 42, 1—4 (Matth. 12, 18 fg.), in Jeſu Krankenheilungen die Erfüllung des Ausſpruchs Jeſ. 53, 4 gefunden (Matth. 8, 17). Letzteres durch eine Umdeutung die Worte des Propheten, der nicht von einem Wegnehmen oder Entfernen, ſondern einem Aufſichnehmen fremder Krankheit durch den Knecht Gottes ſprach; wie denn 1 Petr. 2, 22—24 die Stelle Jeſ. 53, 4—6 in dieſem Sinne auf das ſtellvertretende Leiden Jeſu angewendet wird.

Daß nun Jeſus ſelbſt ſchon die Weiſſagungen von dem Knecht Gottes im Anhang zum Jeſaia auf ſich bezogen, das iſt uns freilich durch Luc. 22, 37, wo er nach ſeiner letzten Mahlzeit vor dem Hingang nach dem Oelberg zu ſeinen Jüngern ſagt, auch das müſſe an ihm in Erfüllung gehen: „und er ward unter die Uebelthäter gerechnet", noch nicht verbürgt; denn hier, ſcheint es, hat der eine Evangeliſt, was der andere (Marc. 15, 28) als Citat auf eigene Rechnung gibt, friſchweg Jeſu in den Mund gelegt. In der gleichen Ungewißheit läßt uns aus dem gleichen Grunde die Erzählung Luc. 4, 16 fg., wornach Jeſus die derſelben Prophetenſchrift angehörige Stelle Jeſ. 61, 1 fg., in welcher freilich von dem Knecht Gottes nicht die Rede iſt, ſondern der Prophet im eigenen Namen von der frohen Botſchaft redet, die er den Armen und Gefangenen anzukündigen habe, auf ſich angewendet haben ſoll; und wenn es von dem auferſtandenen Jeſus heißt, er habe den Jüngern aus der Schrift, und zwar insbeſondere auch aus den Propheten, nachgewieſen, daß der Meſſias habe leiden und ſterben müſſen, um zu ſeiner Herrlichkeit einzugehen (Luc. 24, 25 fg. 44 fg.), ſo iſt damit zwar wohl hauptſächlich der jeſaianiſche Abſchnitt gemeint, aber die angeblichen Reden des Auferſtandenen eignen ſich nicht, einer hiſtoriſchen Beweisführung zur Stütze zu dienen.

Jedenfalls indeß hat ſich auch unter den Juden ſpäterhin eine Aus-

legung entwickelt, welche in dem jeſaianiſchen Knecht Jehova's den Meſſias fand. Hieß doch im Alten Teſtamente nicht blos das Volk Gottes, ſondern auch Moſes und andere Gottesmänner, insbeſondere aber David, Knecht Jehova's (Pſ. 18, 1. 36, 1. 89, 4. 21), und von dieſen lag es nahe genug, die auszeichnende Benennung auf den Meſſias zu übertragen. So deutet das ſogenannte Targum Jonathan, eine chaldäiſche Paraphraſe eines Theils der altteſtamentlichen Bücher, deren Verfaſſer der gewöhnlichen Annahme zufolge um die Zeit von Chriſti Geburt gelebt haben ſoll, die Stelle Jeſ. 52. 53 auf den Meſſias; wobei es freilich vor den eigentlichen Leidenszügen noch zurückſcheut und bei jedem derſelben ſeitwärts abſpringt. Aus dem Entſetzen vor der Jammergeſtalt des Knechts Jehova's macht es die Erwartung ſeiner Ankunft; ſein ſtellvertretendes Leiden verwandelt es in ein bloßes Fürbitten; die Entſtellung des Antlitzes wendet es von ihm ab, indem es ſie von den Drangſalen des Volks im Exil verſteht. In der That ſind ja auch in den Ausſagen des Deuterojeſaias von dem Knecht Jehova's zwei Momente zu unterſcheiden, zu denen man ſich vom Standpunkte der jüdiſchen Meſſiasvorſtellung aus verſchieden verhalten konnte. Der ihm zugeſchriebene Lehrerberuf ließ ſich mit derſelben vereinigen, da er in ihr ſelbſt ſchon einen Anknüpfungspunkt fand; aber das Leiden, die Märtyrersrolle, ſchien mit der Königs- und Heldenrolle, welche die gewöhnliche Vorſtellung dem Meſſias lieh, unverträglich, und es laſſen ſich daher die Seitenſprünge des Targum, um ihr auszubeugen, wohl begreifen.

Daß nun in die Vorſtellung, welche ſich Jeſus von dem Berufe des Meſſias machte, die Züge der erſtern Art leicht eingingen, ja daß Züge, wie ſie ſich Jeſ. 42, 1 fg. von der anſpruchsloſen und ausharrenden Lehrerwirkſamkeit des Knechts Jehova's finden, von ihm der Meſſiasidee einverleibt, nicht am wenigſten dazu beitrugen, ihm dieſe Idee auf ihn ſelbſt anwendbar erſcheinen zu laſſen, hat alle Wahrſcheinlichkeit. Wobei noch beſonders darauf zu achten iſt, wie die Faſſung des Knechts Jehova's als Licht der Heiden (Jeſ. 42, 6. 49, 6) behülflich ſein konnte, den Geſichtskreis Jeſu von vorneherein über die Gränzen des jüdiſchen Volks hinaus zu erweitern. Wie aber von dem Lehrerberufe Duldung unzertrennlich iſt; wie der unverdroſſene Lehrer auch Undank in den Kauf nehmen und Widerſpänſtigkeit durch Langmuth überwinden muß; wie in der Geſchichte der hebräiſchen Propheten Beiſpiele vorlagen, daß mehrere derſelben ihre Treue gegen die von ihnen verkündigte und aufrecht erhaltene Jehovareligion mit dem Märtyrertode beſiegelt hatten: ſo ergab ſich von hier aus von ſelbſt die Annäherung auch an diejenigen Züge des Bildes von dem Knecht Jehova's, die ein eigentliches Leiden, Plagen und Mißhandlungen bis zum Tod enthielten. Es iſt möglich, daß ſich Jeſus von Anfang mehr nur an die Züge der erſteren Art hielt, daß er der Meſſias im Sinne des ſtillwirkenden, geduldigen Lehrers ſein wollte; aber je mehr er unter ſeinem Volk auf Un-

empfänglichkeit und Widerſtand ſtieß, je mehr er den Haß der Obern gegen ſich aufgeregt ſah und ſich von deſſen Unverſöhnlichkeit überzeugte, deſto mehr hatte er Veranlaſſung, auch die eigentlichen Leidenszüge aus Jeſ. 50. 52. 53 in ſeine Meſſiasvorſtellung aufzunehmen, ſich nach dem Beiſpiele früherer Propheten (Matth. 23, 37. Luc. 18, 33 fg.) auf das Aeußerſte, auf Vergewaltigung, Verurtheilung und Hinrichtung, gefaßt zu machen und die Seinigen darauf vorzubereiten. Auch den Geſichtspunkt, ſein hinzugebendes Leben als „Löſegeld für Viele“ (Matth. 20, 28), ſeinen Tod als ſühnenden Opfertod zu betrachten, könnte er ſich aus Jeſ. 53 angeeignet haben, wie derſelbe überhaupt dem jüdiſchen Gedankenkreiſe nahe lag.

Daß unſere drei erſten Evangelien dieſe Leidensverkündigungen erſt ſpät, kurz vor dem Aufbruch Jeſu zu dem verhängnißvollen Zuge nach Jeruſalem, eintreten laſſen (Matth. 16, 21 fg. 17, 12. 22 fg. 20, 17 fg. 22. 28 und die Parallelſtellen), iſt der geſchichtlichen Wahrſcheinlichkeit ebenſo gemäß, als es derſelben zuwider iſt, wenn im johanneiſchen Evangelium Vorandeutungen ſeines Leidens und Todes nicht nur Jeſu ſelbſt ſchon vom erſten Anfang ſeines Wirkens an (2, 19 fg. 3, 14), ſondern ſogar dem Täufer Johannes noch vor dem öffentlichen Hervortreten Jeſu (1, 29. 36) in den Mund gelegt werden. Daß die Ausdrücke, womit in dieſem Evangelium Jeſus ſeinen Tod vorherſagt, minder beſtimmt lauten als die bei den Synoptikern, begründet keinen Vorzug der johanneiſchen Darſtellung, weil, wenn Jeſus wirklich von einer Erhöhung des Menſchenſohnes nach Art der ehernen Schlange ſprach (Joh. 3, 14. 12, 32), er ſeinen Kreuzestod ſo gut vorher gewußt haben müßte, als wenn er, wie er bei den Synoptikern, aber erſt viel ſpäter, thut, geradeheraus davon geſprochen hätte. Dergleichen beſtimmtere Züge, wie namentlich, daß ſein Tod gerade mittelſt der Kreuzigung erfolgen werde, ſind freilich aus dem Erfolg in die Reden Jeſu hineingetragen; während andere, wie z. B. das Verſpeien (Luc. 18, 32) aus der Weiſſagung Jeſ. 50, 6, ſei es von Jeſus, oder wahrſcheinlicher von dem Evangeliſten, genommen wurden.

Auch das aber hat alle Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß die erſte Eröffnung dieſer Art, die Jeſus ſeinen Jüngern machte, in ihnen auf ſo ſtarken Widerwillen und Widerſpruch ſtieß, wie uns Matthäus (16, 22) berichtet, daß Petrus ausgerufen habe: da ſei Gott für, Herr, das ſoll dir nicht widerfahren! Denn ſie theilten die gemeine Meſſiasvorſtellung, die Jeſus bis jetzt mehr nur indirect und thatſächlich umzubilden als ausdrücklich zu beſtreiten verſucht hatte, und zu dieſer bildete Leiden und Verbrechertod freilich den grellſten Gegenſatz. Und mochte nun immerhin Jeſus den irdiſchen Sinn des Petrus tadeln und deſſen Einrede gegen ſein Leidensvorhaben als ſataniſchen Verſuch, ihn vom rechten Wege abzulenken, mit Entrüſtung von ſich weiſen, auch von da an jede Gelegenheit benützen, um ſeine Jünger auf das Unausbleibliche eines ſolchen Ausgangs hinzu-

weiſen: dieſer konnte ſie hernach doch früher überraſchen, als ſie ſich in den Gedanken gefunden hatten, und ſie daher im erſten Augenblick ſo darniederſchlagen, als wären ſie gar nicht darauf vorbereitet geweſen.

Etwas Anderes iſt es mit der Vorherſagung ſeiner Auferſtehung nach drei Tagen, welche die Evangeliſten Jeſum ſeiner Todesverkündigung regelmäßig anhängen laſſen. Für die Auferſtehung iſt, wie hier vorläufig bemerkt werden mag, eine dreifache Betrachtungsweiſe möglich, indem ſie entweder als wunderbarer, oder als natürlicher äußerer Vorgang, oder endlich als bloßer, ohne eine entſprechende äußere Thatſache aufgekommener Glaube gefaßt wird. Im letztern Falle kann ſie, als nicht wirklich geſchehen, auch nicht von Jeſu vorhergeſagt worden ſein; im zweiten als unberechenbarer Zufall ebenſo wenig; im erſten wäre die Vorherſagung freilich kein größeres Wunder als der Vorgang ſelbſt, aber durch beides auch der Zuſammenhang natürlicher Urſachen und Wirkungen ſo durchbrochen, daß die Vorausſetzung davon einer Verzichtleiſtung auf die hiſtoriſche Betrachtung des Lebens Jeſu gleichkommt, von uns mithin, die wir eine ſolche unternommen haben, nicht gemacht werden darf. Zwar iſt auch in der Stelle von dem leidenden, aus dem Lande der Lebendigen weggerafften und bei Frevlern begrabenen Knecht Jehova's davon die Rede, nachdem er ſein Leben zum Schuldopfer hingegeben, werde er Nachkommen ſchauen und lange leben (Jeſ. 53, 10); und wenn nun Jeſus in ſich dieſen Knecht Jehova's ſah, könnte man denken, habe er auch dieſen Zug im Sinne einer wunderbaren Wiederbelebung auf ſich anwenden, und von hier aus eine Erweckung vom Tode erwarten und vorherſagen können, wozu dann ſpäter nach dem Erfolge die Zeitbeſtimmung von drei Tagen geſetzt worden wäre. Allein der Zug mit den Nachkommen, wie der weiterhin (V. 12) folgende, daß er mit Starken Raub theilen ſolle, mußte ihn ja wohl nöthigen, das Ganze, wenn es auf ihn anwendbar ſein ſollte, nur bildlich zu nehmen, und entweder von Belohnung und Verherrlichung im künftigen Leben, oder, wie es V. 10 heißt, von dem Gelingen der Angelegenheit Jehova's in ſeiner Hand, d. h. von dem künftigen Siege ſeiner Sache, zu verſtehen. Nur in ſolchem irgendwie uneigentlichem Sinne alſo, nicht in dem einer eigentlichen Wiederbelebung ſeines getödteten Leibes, könnte Jeſus, wenn die hiſtoriſche Betrachtung auf ſeine Lebensgeſchichte Anwendung finden ſoll, von ſeiner künftigen Auferſtehung geſprochen haben.

39.

Die meſſianiſche Wiederkunft.

Aber er ſpricht ja in den Evangelien, außer von ſeiner Auferſtehung am dritten Tage, auch von der Ankunft des Menſchenſohnes, d. h. von ſeiner eigenen meſſianiſchen Wiederkunft in einer ſpäteren, obwohl nicht fernen Zeit, wo er in den Wolken des Himmels, in göttlicher Herrlichkeit und von Engeln begleitet, erſcheinen werde, die Todten zu erwecken, Lebende und Verſtorbene zu richten und ſein Reich, das Gottes- oder Himmelreich, zu eröffnen (Matth. 10, 23. 13, 41. 16, 27 fg. 24, 27 fg. 25, 31 fg. vgl. 7, 22 fg. Joh. 5, 28 fg. 6, 29 fg.).

Hier ſtehen wir einem entſcheidenden Punkte gegenüber. An dieſes Stück der Lehre Jeſu in wörtlichſter Auffaſſung hielt ſich die ältere Kirche, ja ſie iſt eigentlich auf dieſem Grunde aufgebaut, indem ohne die Erwartung der nahen Wiederkunft Chriſti gar keine chriſtliche Kirche zu Stande gekommen wäre. Für uns hingegen iſt Jeſus entweder gar nicht, oder nur als Menſch vorhanden. Einem Menſchen kann dergleichen, wie er hier von ſich vorhergeſagt hat, nicht zukommen. Hat er es gleichwohl von ſich vorhergeſagt und ſelbſt erwartet, ſo iſt er für uns ein Schwärmer; wie er, wenn er es ohne eigene Ueberzeugung von ſich ausgeſagt hätte, ein Prahler und Betrüger wäre. Es iſt nur um eine Kleinigkeit anders als mit den angeblichen Ausſagen Jeſu über ſeine Präexiſtenz. Wer ſich eines früheren Daſeins vor ſeiner Geburt zu erinnern meint (nicht blos, wie etwa Plato, gewiſſe in der Seele ſich vorfindende Ideen als Erinnerungen aus einem ſolchen Daſein betrachtet), deſſen kein anderer Menſch und deſſen auch er ſelbſt ſich nicht wirklich erinnert, iſt uns geradezu ein Verrückter; wer nach ſeinem Tode wiederzukommen erwartet, in einer Art, wie nie ein Menſch wiedergekommen iſt, der iſt uns, weil in Bezug auf die Zukunft eher eine Einbildung möglich iſt, zwar nicht gerade ein Verrückter, aber doch ein arger Schwärmer.

Der Reden über eine vermeintliche Präexiſtenz nun haben wir im Obigen Jeſum vollſtändig entlaſten können, nicht indem wir ſie gegen den klaren Wortlaut zu einem uneigentlichen Sinn umdeuteten, ſondern indem wir erwogen, daß er ſie nur im vierten Evangelium führt, deſſen Verfaſſer uns überall nicht den wirklichen, ſondern nur den Jeſus ſeiner Vorſtellung gibt. Mit den Reden Jeſu über ſeine Wiederkunft ſteht es mißlicher. Sie finden wir in allen vier Evangelien, ja wir finden ſie in den drei erſten, die wir als Träger mancher ächthiſtoriſchen Ueberlieferung anerkennen, ausführlicher und beſtimmter als im vierten. Was iſt alſo zu thun? Werden wir hier vielleicht mit einer Umdeutung dieſer Reden in's

Uneigentliche ausreichen? Oder werden wir wahrscheinlich machen können, daß Jesus sie gar nicht gesprochen hat? Oder werden wir sie endlich im vollen Wortsinn auf ihm ruhen lassen, und also zugestehen müssen, daß er ein Schwärmer, und zwar nicht geringen Grades, gewesen? Dabei dürfen wir keineswegs dieses Letztere als etwas von vorneherein Undenkbares ausschließen. Es möchte uns bei unseren christlichen Gewöhnungen noch so sauer ankommen: wenn es sich als historisches Ergebniß herausstellte, so hätten unsere Gewöhnungen zu weichen. Auch darf man nicht sagen, ein Schwärmer hätte die geschichtlichen Wirkungen, die von Jesu ausgegangen sind, nicht hervorbringen, die hohen und gesunden Einsichten, die bisher auseinandergesetzt worden sind, nicht haben können. Von einem Betrüger mag dieß gelten, den wir daher überall aus dem Spiele lassen. Aber hohe Geistesgaben und Herzensvorzüge mit einer Dosis Schwärmerei versetzt zu sehen, ist keine ungewöhnliche Erscheinung, und von den großen Männern der Geschichte ließe sich sogar geradezu behaupten, daß keiner von ihnen ganz ohne Schwärmerei gewesen.

Daß Jesus den evangelischen Berichten zufolge seine Wiederkunft so nahe gedacht hätte, daß er seinen Jüngern sagte, es seien einige unter den um ihn Stehenden, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn in seinem Reiche kommen gesehen (Matth. 16, 28); diese Generation werde nicht vergehen, bis dieß alles geschehen, d. h. die Wiederkunft des Menschensohnes mit allen vorbereitenden und begleitenden Umständen eingetreten sein werde (Matth. 24, 34); daß er insbesondere sogleich nach der von ihm gleichfalls vorhergesagten Zerstörung Jerusalems diese letzte Katastrophe eintreten ließ (Matth. 24, 29); daß er sich also in Bezug auf den Zeitpunkt jedenfalls gewaltig geirrt hätte, indem nicht nur jene, sondern seit 1800 Jahren eine Generation um die andere vergangen ist, ohne daß seine vorausgesagte Wiederkunft eingetroffen wäre: dieß macht auf unserem Standpunkte die Sache nicht einmal schlimmer, da wir, um die Vorhersagung der Wiederkunft eines Menschen in den Wolken als etwas Leeres zu erkennen, nicht erst der Erfahrung bedürfen, daß sie auf den bestimmten Zeitpunkt nicht eingetroffen ist. Um so weniger können wir uns zu einer der gewaltsamen Umdeutungen versucht fühlen, welche die Theologen hier in wahrem Wetteifer mit den Textesworten vorgenommen haben, indem sie unter dem „Geschlecht", das nicht vergehen sollte, bis das alles geschehen wäre, bald das Judenvolk, bald die christliche Kirche, oder unter dem „Allen", was vorher geschehen sollte, nur die Zerstörung Jerusalems, oder unter dem „Geschehen" nur den ersten Anfang der Ereignisse verstanden, in deren Fortgang wir noch heute mitten inne stehen.

Aber auch unter dem Kommen Jesu selbst, von dem er in diesen Stellen spricht, können wir, wenn seine Worte uns treu überliefert sind, nicht etwa

ein unſichtbares, allmähliges, d. h. die natürliche Entwicklung der Wirkungen ſeines Thuns auf Erden, ſondern nur ein ſichtbares und plötzliches, eine wunderbare Kataſtrophe verſtehen. Daß die Propheten auch ſchon bei früheren göttlichen Strafgerichten über einzelne Völker von Verfinſterung der Sonne und des Mondes und Herabfallen der Sterne geſprochen hatten (Jeſ. 13, 10. 34, 4. Joel 3, 4. 4, 15. Amos 8, 9), das beweiſt nicht, daß dergleichen Züge nur uneigentlich zu nehmen wären, da jene Propheten vielmehr wirkliche Naturerſcheinungen der Art als Vorzeichen und begleitende Umſtände jener geſchichtlichen Ereigniſſe erwarteten. Wenn aber Jeſus in der Hauptſtelle bei Matthäus (24, 30 fg. 25, 31 fg.) ſagt, nach jenen Vorgängen an den Geſtirnen werde das Zeichen des Menſchenſohnes am Himmel erſcheinen, dann werde man unter dem Wehklagen aller Völker der Erde des Menſchen Sohn auf den Wolken kommen ſehen mit großer Macht und Herrlichkeit, er werde ſeine Engel ausſenden mit einer ſtark ſchallenden Trompete, um von allen vier Winden her ſeine Auserwählten zu verſammeln, hierauf ſich auf ſeinen Thron ſetzen, um alle Menſchen zu richten, die einen in's ewige Feuer, die andern in's ewige Leben eingehen zu laſſen: ſo widerſtrebt eine ſolche Schilderung jeder Umdeutung in das blos Bildliche, und wie die chriſtliche Kirche ſie von jeher im Wortverſtande genommen hat, ſo iſt ſie auch ſicherlich von Jeſu gemeint geweſen, wenn ſie wirklich von ihm vorgetragen worden iſt.

Freilich, daß die hieher gehörigen Reden mancherlei ſpätere Umbildungen erfahren haben, läßt ſich nicht verkennen. Das einemal ſagt Jeſus ſeinen Jüngern, des Menſchen Sohn werde wiederkehren, ehe ſie noch mit ihrer meſſianiſchen Verkündigung in allen Städten Iſrael's herumgekommen ſein werden (Matth. 10, 23); das anderemal ſagt er, dieſe Wiederkunft werde nicht eher eintreten, als bis das Evangelium in der ganzen Welt unter allen Völkern verkündigt ſei (Matth. 24, 14). Das iſt doch ſehr zweierlei; es müßte alſo von der einen dieſer Vorherſagungen bis zur andern Jeſus ſeine Anſicht weſentlich geändert haben, oder vielmehr es iſt klar, daß man die eine Jeſu zu einer Zeit und in einem Kreiſe in den Mund legte, wo man das Meſſiasreich nur für das Volk Iſrael beſtimmt dachte, die andere von einem Standpunkt aus, dem die Berufung der Heiden in daſſelbe bereits eine ausgemachte Sache war. Beſonders in die ausführliche Wiederkunftsrede (Matth. 24. Marc. 13. Luc. 21) iſt augenſcheinlich mancher Zug erſt geraume Zeit nach dem Tode Jeſu hineingekommen. Die Hungersnöthe und Erdbeben, die Kriege und Kriegsgerüchte, das Aufſtehen von Volk gegen Volk und Reich gegen Reich, die dem Ende, d. h. der Zerſtörung Jeruſalems und dem Kommen des Menſchenſohns vorangehen ſollen (Matth. 24, 6 fg.), laſſen ſich aus den Zeiten des Claudius und Nero in den entſprechenden Büchern von Tacitus Annalen und Joſephus Alterthümern und jüdiſchem

Krieg genau nachweiſen[1]); in der Mißhandlung und Tödtung der Chriſten durch jüdiſche und heidniſche Obrigkeiten (Matth. 24, 9. Marc. 13, 9. Luc. 21, 12) ſind die erſten Chriſtenverfolgungen in Jeruſalem, dann die große neroniſche, nicht zu verkennen; der Haß aller Völker gegen die Chriſten (Matth. V. 9) erſcheint bei dem römiſchen Geſchichtſchreiber[2]) als angeblicher Haß der Chriſten gegen das ganze Menſchengeſchlecht; wie das Erkalten der Liebe in der Gemeinde in Folge des Ueberhandnehmens der Geſetzloſigkeit (Matth. V. 12) an den Vorwurf erinnert, den der Verfaſſer der Apokalypſe (2, 4) der Gemeinde zu Epheſus macht, ihre erſte Liebe verlaſſen zu haben. Ganz beſonders auffallend ſtimmt aber die Schilderung der falſchen Propheten und Meſſiase in der Rede Jeſu (Matth. 24, 5. 11. 23—26) mit einzelnen Ereigniſſen der ſpätern Zeit zuſammen. Hieher gehört der Theudas unter Claudius, von dem auch die Apoſtelgeſchichte (5, 36), nur mit falſcher chronologiſcher Stellung, weiß, daß er unter dem Vorgeben, etwas Beſonderes, d. h. ein Prophet oder gar der Meſſias ſelbſt zu ſein, bei 400 Anhänger um ſich geſammelt habe; der ſogenannte ägyptiſche Prophet, für den der römiſche Tribun in Jeruſalem den Apoſtel Paulus anſah (Apoſtelgeſch. 21, 38), der als ein zweiter Moſes aus Aegypten durch die Wüſte zog, um dann als ein zweiter Joſua Jeruſalem ohne Schwertſchlag zu erobern, und nach Joſephus gar 30,000 Menſchen an ſich gezogen haben ſoll, und noch Andere, von denen Joſephus ſagt, daß ſie unter dem Vorwande göttlicher Begeiſterung auf Neuerung und Umſturz hingearbeitet und das Volk bis zum Wahnwitz aufgeregt haben.[3]) Dabei iſt es ein beſonders merkwürdiges Zuſammentreffen, daß, wie Jeſus (Matth. V. 26) die Seinigen warnt, wenn einer ihnen ſagen werde, der Meſſias ſei in der Wüſte, ſo ſollen ſie es nicht glauben, ebenſo Joſephus ſowohl von dem Aegyptier, als von verſchiedenen andern falſchen Propheten dieſer letzten Zeiten, auch noch von einem, der nach der Zerſtörung Jeruſalems auftrat, meldet, daß ſie das Volk durch das Verſprechen, ihnen dort gewaltige Wunder zu zeigen, in die Wüſte gelockt haben.

Auch die Beſchreibung der Belagerung und Zerſtörung Jeruſalems ſammt deren Folgen iſt wenigſtens bei Lucas (21, 20. 24. vgl. 19, 43 fg.), der von Einſchließung der Stadt durch Wall und Kriegsheer, Verwüſtung derſelben und Zerſtreuung der gefangenen Juden unter alle Völker, ſpricht, ſichtbar dem wirklichen Hergang bei und nach der Zerſtörung durch Titus nachgebildet; und ſelbſt das Allgemeine, was auch Matthäus und Marcus

---

1) Vgl. beſonders die Ausführung von Köſtlin, Der Urſprung und die Compoſition der ſynoptiſchen Evangelien, S. 18 fg.

2) Tacit. Annal., XV, 44.

3) Jüdiſcher Krieg, 2, 13, 4. 10. 7, 11, 2. Alterthümer, 20, 5, 1. 8, 6.

haben (24, 2. 13, 2), daß der Tempel von Grund aus zerſtört werden ſolle, tritt bei Vergleichung der Apokalypſe in ein eigenthümliches Licht. Dieſe nämlich weiß (11, 1 fg. 13) von keiner Zerſtörung des Tempels, und auch von der Stadt läßt ſie nur ein Zehntel in Folge eines Erdbebens einſtürzen, und dabei 7000 Menſchen um's Leben kommen. Dieß iſt zwar, die Aechtheit jener Reden Jeſu vorausgeſetzt, beſonders dann unbegreiflich, wenn die Offenbarung eine Schrift des Apoſtels Johannes iſt; doch auch wenn man in ihr, wie man jedenfalls muß, nur überhaupt das Werk eines Judenchriſten aus Galba's Zeit erkennt, läßt ſich ſchwer begreifen, wie ein ſolcher von einer ſo beſtimmten und ausführlichen Weiſſagung Jeſu, wenn eine dergleichen vorhanden war, ſo weit abweichen konnte. Es hat demnach alle Wahrſcheinlichkeit, daß dieſe Weiſſagungen von der Belagerung und Zerſtörung Jeruſalems erſt während und nach dem Erfolge unter der jüdiſchen Chriſtenheit entſtanden und Jeſu in den Mund gelegt worden ſind, um ihn auch in dieſem Stücke den altteſtamentlichen Propheten, beſonders dem in jenen Zeiten ſo viel geleſenen und angewandten Daniel gleichzuſtellen.

Dieſes alles jedoch betrifft immer noch nicht den Punkt ſelbſt, um den es uns hier zu thun iſt; mag immerhin die Weiſſagung der Zerſtörung Jeruſalems und der ihr vorangehenden Ereigniſſe Jeſu ſpäter untergeſchoben worden ſein, darum kann er doch von ſeiner baldigen Wiederkunft in den Wolken geſprochen, und die Chriſten können dann dieſe, nachdem ſie bis dahin nicht eingetreten war, um ſo gewiſſer im Gefolge der Zerſtörung Jeruſalems erwartet haben.

Wiederzukommen verhieß Jeſus in ſeinem Reiche (Matth. 16, 28); und es fragt ſich nun, wie er ſonſt von dieſem Reiche geſprochen, insbeſondere ob er es als ein ſolches dargeſtellt hat, das er während ſeines menſchlichen Lebens ſchon geſtiftet habe, oder das er erſt bei einer einſtigen Wiederkunft eröffnen werde. Wenn er, wie der Täufer, urſprünglich nur die Nähe des Himmelreichs verkündigte (Matth. 4, 17); wenn er die Seinigen beten lehrte: Dein Reich komme (Matth. 6, 9), ſo war ihm dieſes Reich ein ſolches, das noch nicht da war, ſondern erſt kommen ſollte. Und wenn er ein andermal ſagt, nicht alle, die Herr, Herr, zu ihm ſagen, werden in das Himmelreich kommen, und die Entſcheidung über den Zutritt zu demſelben auf „jenen Tag", d. h. den von ihm einſt abzuhaltenden Gerichtstag verlegt (Matth. 7, 21 fg.); wenn er bei ſeinem letzten Mahle den Jüngern ſagt, er werde von dieſem Gewächſe des Weinſtocks nicht mehr trinken, bis er es mit ihnen neu trinken werde im Reiche ſeines Vaters (Matth. 26, 19), in welchem er ein andermal die von Morgen und Abend Herbeigekommenen mit Abraham, Iſaak und Jakob zu Tiſche ſitzen läßt (Matth. 8, 11): ſo erhellt noch beſtimmter, daß er die Verwirklichung dieſes Reiches nicht mehr in dieſer

ſondern in einer andern, durch Gott auf übernatürliche Weiſe herbeizuführenden Weltperiode erwartete.

Andererſeits jedoch, wenn er ſagt, von den Tagen Johannis des Täufers an leide das Himmelreich Gewalt und Gewaltmenſchen rauben es (Matth. 11, 12), oder, wie es bei Lucas lautet (16, 16), von da an werde das Reich Gottes verkündigt und Jeder dränge ſich hinein; wenn er der Beſchuldigung der Phariſäer gegenüber, daß er die Teufel durch Beelzebul austreibe, nachweiſt, er thue es vielmehr durch den Geiſt Gottes, und alſo ſei das Himmelreich bereits zu ihnen gekommen (Matth. 12, 28); wenn er auf die Frage der Phariſäer, wann das Reich Gottes komme, zur Antwort gibt, es komme überhaupt nicht auf eine äußerlich wahrnehmbare Weiſe, da es in ihnen (oder bereits unter ihnen) ſei (Luc. 17, 21): ſo erſcheint hier das Reich Gottes im Gegentheil als ein ſchon hier gegenwärtiges, das durch Jeſum während ſeines Lebens auf Erden geſtiftet und eröffnet worden iſt. Vergleichen wir überdieß die Parabeln vom Senfkorn und beſonders vom Sauerteig (Matth. 13, 31 fg.), wo die Ausbreitung des Himmelreichs auf Erden mit der allmähligen Durchſäuerung einer Teigmaſſe verglichen wird, ſo ſcheint Jeſus für daſſelbe eine ganz natürliche allmählige Entwicklung in Ausſicht genommen zu haben.

Indeß ſchließt Eins das Andere nicht geradezu aus. Auch in dem Gleichniß von dem Unkraut im Acker (Matth. 13, 24 fg.) iſt von einem allmähligen Aufwachſen der guten wie der böſen Saat, nachher aber doch von einem plötzlichen Abſchluß mit der Ernte die Rede, welche auf das Ende dieſer Welt gedeutet wird. Soll durch Beides dargeſtellt ſein, wie es mit dem Reiche Gottes zugeht, ſo wird alſo die Zeit ſeines allmähligen Aufwachſens während der gegenwärtigen Weltperiode, wo es noch nicht rein für ſich, ſondern in vielfacher Vermengung mit der Welt vorhanden iſt, von der Zeit ſeiner Vollendung in der künftigen meſſianiſchen Weltperiode, die mit der Ausſcheidung der Böſen von den Guten beginnen wird, zu unterſcheiden ſein. Ganz ähnlich läßt Matthäus (28, 20) Jeſum bei ſeinem letzten Abſchied von ſeinen Jüngern dieſe verſichern, er werde bei ihnen ſein alle Tage bis zum Ende der gegenwärtigen Weltperiode; dieſes Ende aber war vorher (24, 3) eben mit der Wiederkunft Jeſu gleichgeſetzt worden; ſo daß alſo hier ebenſo eine unſichtbare Gegenwart Jeſu von ſeinem ſichtbaren Wiederkommen, wie dort ein Vorhandenſein des Reichs Gottes in unvollkommenem Vorbereitungs- und Entwicklungszuſtande von ſeiner vollkommenen Verwirklichung in der Zukunft unterſchieden werden muß.

Daß Jeſus von dem vorbereitenden Dieſſeits ein vollendendes Jenſeits, von dieſem Leben als der Zeit des Verdienens ein künftiges als die der Vergeltung unterſchieden, und den Eintritt dieſer Vollendung an eine wunderbare, von Gott herbeizuführende Weltveränderung geknüpft habe, liegt nicht nur in ſämmtlichen Evangelien, wenn dieſen noch irgend eine hiſtoriſche Gel-

tung bleiben ſoll, auf's beſtimmteſte vor, ſondern müßte von uns auch ohnehin aus der bloßen geſchichtlichen Analogie heraus vorausgeſetzt werden. Es war dieß nicht blos eine der unter ſeinem Volke herrſchenden Vorſtellungen, wie etwa die von einem weltlich mächtigen Meſſias, von der er ſich ja auch losgemacht hat; ſondern ſeiner allgemeinen Grundlage nach war es die Form, unter welcher allein das ganze Alterthum, ſoweit es zur Anerkennung eines Ueberſinnlichen gelangt war, die Weltentwicklung anſchauen konnte, in welcher ſich daher auch Platonismus und Judenthum begegneten. Hatte aber Jeſus einmal dieſe Anſchauung, wie er ſie haben mußte, unterſchied er von dem jetzigen irdiſchen Daſein ein künftiges in dem Reiche Gottes, ſei es im Himmel oder auf der erneuerten Erde, und dachte er ſich die Eröffnung des letztern als einen göttlichen Wunderact, ſo iſt es gleichgültig, in welchen näheren oder entfernteren Zeitpunkt er dieſen Act verlegte, und es wäre nur ein menſchlicher Irrthum, wenn er denſelben ſogar in kürzeſter Friſt erwartet und dieſe Erwartung zum Troſte der Seinigen ausgeſprochen hätte; obwohl wir auch nicht wiſſen können, ob nicht die Seinigen in den Bedrängniſſen nach ſeinem Hingang ſich ſelbſt damit getröſtet haben, daß ſie ihm dergleichen Weiſſagungen von einem nahen Anbruch der beſſern Weltordnung in den Mund legten.

Was uns Anſtoß gibt, iſt in allen dieſen Reden nur der Eine Punkt, daß Jeſus jene wunderbare Veränderung, den Eintritt des idealen Vergeltungszuſtandes, an ſeine eigene Perſon geknüpft, daß er ſich ſelbſt als Denjenigen angegeben haben ſoll, der mit den Wolken des Himmels im Geleite von Engeln kommen werde, um die Todten zu erwecken und Gericht zu halten. Dergleichen von ſich ſelbſt erwarten, iſt noch etwas ganz Anderes, als es im Allgemeinen nur erwarten, und wer es von ſich und für ſich erwartet, der will uns nicht allein als Schwärmer erſcheinen, ſondern wir ſehen auch eine unerlaubte Selbſtüberhebung darin, wenn ein Menſch (und nur von einem ſolchen reden wir hier durchaus) ſich einfallen läßt, ſich ſo von allen übrigen auszunehmen, daß er ſich ihnen als künftigen Richter gegenüberſtellt; wobei insbeſondere Jeſus ganz vergeſſen haben müßte, wie er einſt das Prädicat gut als ein Gott allein zukommendes abgelehnt hatte.

Freilich, wenn Jeſus überzeugt war, der Meſſias zu ſein, und die Danieliſche Weiſſagung auf den Meſſias bezog, ſo mußte er auch die Erwartung haben, ihr gemäß dereinſt mit den Wolken des Himmels zu kommen. Das Gericht zwar wird, genau zugeſehen, in dieſer Stelle nicht von dem in den Wolken kommenden Menſchenſohne, ſondern von dem Alten der Tage, d. h. von Jehova ſelbſt, gehalten; wie auch in der Offenbarung Johannis (20, 11 fg.) als der Richter nach althebräiſcher Weiſe der auf dem Throne ſitzende Gott ſelbſt erſcheint. Indeß, wenn ſich der Apoſtel Paulus als auf eine in den Urgemeinden herkömmliche Vorſtellung darauf beruft, daß

die Heiligen, d. h. die Christen, die Welt, ja die Engel selbst, richten werden (1 Kor. 6, 2 fg.), wie bei den Synoptikern Jesus den Zwölfen als seinen Beisitzern das Gericht über die zwölf Stämme Israel's verheißt (Matth. 19, 28. Luc. 22, 30), so könnte ja wohl neben der Vorstellung von Jehova als alleinigem Richter die von einer Uebertragung des Gerichts an den Messias als seinen Stellvertreter schon vor Jesu vorhanden gewesen und von ihm als Zubehör der Messiasvorstellung nur aufgenommen worden sein. Hatte er der Menschheit das Wort Gottes verkündigt, und sollte sie nach diesem einst gerichtet werden, so ergab sich für den Verkündiger des Wortes von selbst eine Hauptrolle bei dem künftigen Gericht; demjenigen, der den guten Saamen ausgestreut hatte, stand es zu, dereinst bei der Ernte seine Engel mit dem Ausraufen und Verbrennen des Unkrauts zu beauftragen (Matth. 13, 37. 41). Im vierten Evangelium allerdings lehnt Jesus für seine Person das Gericht ab und schreibt es nur dem von ihm verkündigten Worte zu (Joh. 12, 47 fg.); allein zu dieser Wendung war der Evangelist durch seinen Logosbegriff, der alles Negative, alles Verdammen und Verderben ausschloß, veranlaßt, und wir können sie daher nicht als Beweis gegen die Aechtheit der synoptischen Gerichtsreden Jesu gebrauchen.

40.

Schauplatz und Dauer der öffentlichen Thätigkeit Jesu.

Sehen wir uns nun nach der Art um, wie Jesus für die Pflanzung des Gottesreichs auf Erden thätig war, so sagt Matthäus (4, 23. 9, 35), er sei in ganz Galiläa, in allen Städten und Dörfern, umhergezogen, habe in den Synagogen gelehrt und die frohe Botschaft vom Himmelreich verkündigt, und Lucas (23, 5) läßt die Ankläger Jesu in Jerusalem zu Pilatus sagen, er rege das Volk auf durch sein Lehren, das er in Galiläa angefangen und durch Judäa bis Jerusalem fortgesetzt habe. Es ist das Leben eines Wanderlehrers, das die Evangelisten hier und überall Jesu beilegen: er hat zwar in der Stadt Kapernaum am galiläischen See, der Heimath seiner vornehmsten Schüler, seinen eigentlichen Wohnsitz (Matth. 4, 13. 8, 5. 14. 9, 1. vgl. 11, 23. Luc. 4, 23), doch zieht er meistens in Begleitung einer Anzahl vertrauter Jünger, auch einiger wohlhabenden Frauen, die für die äußeren Bedürfnisse der Gesellschaft Sorge trugen (Luc. 8, 1—3. 23, 49. Matth. 27, 55 fg. Marc. 15, 40 fg.), durch das Land, wo er bald am Sabbat in den Synagogen auftritt (Matth. 12, 9. 13, 53. Marc. 1, 21. 3, 1. 6, 2. Luc. 4, 16. 31. 33. 6, 6. 13, 10. Joh. 6, 59), bald unter freiem Himmel von Anhöhen herunter (Matth. 5, 1), oder am Seeufer vom Schiffe aus (Matth. 13, 1 fg. Marc. 2, 13. 3, 7 fg. 4, 1. Luc. 5, 1 fg.) zu größeren Volksmassen redet, in Jerusalem im Tempel das Volk ermahnt und mit den Gelehrten disputirt (Matth. 21,

23—23, 39. Marc. 11, 27—12, 43. Luc. 20. 21. Joh. 7, 14. 8, 20. 59. 10, 22 fg.), in Häuſern, wohin ihn gaſtliche Einladung oder ein dauerndes Freundſchaftsverhältniß führte, ſich lehrreich und erbaulich vernehmen läßt (Matth. 9, 9 fg. 26, 6 fg. Luc. 5, 27 fg. 7, 36 fg. 10, 38 fg. 11, 37 fg. 14, 1 fg. Joh. 2, 1 fg. 12, 1 fg.), überhaupt wie Sokrates jede Gelegenheit benützt, um den Saamen ſeines Wortes in der Hoffnung, daß er wenigſtens hie und da einen empfänglichen Boden finden werde, auszuſtreuen.

In Betreff dieſer äußeren Form der Lehrwirkſamkeit Jeſu (von ſeiner Lehrart reden wir hier noch nicht) ſtimmen unſere ſämmtlichen evangeliſchen Berichte ſo ziemlich überein; aber in Betreff des Schauplatzes, auf dem ſich dieſe Thätigkeit entwickelt, findet zwiſchen den drei erſten Evangelien und dem vierten eine bedeutende Abweichung ſtatt. Beide Theile zwar laſſen das öffentliche Wirken Jeſu, nach der in Judäa von ihm empfangenen Johannestaufe, in Galiläa beginnen und in Jeruſalem zu Ende gehen; aber zwiſchen dieſen beiden Endpunkten bewegt ſich Jeſus im vierten Evangelium großentheils auf einem andern Boden als in den übrigen. Dieſen zufolge kommt er von ſeiner Rückkehr nach der Johannestaufe bis zu ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem über die Gränzen von Nordpaläſtina nicht hinaus, ſondern zieht in den Landſchaften weſtlich und öſtlich vom galiläiſchen See und vom oberen Jordan, wo die Herodesſöhne Antipas und Philippus als römiſche Vaſallenfürſten herrſchten, umher, ohne jemals ſüdlich Samarien und weiterhin Judäa und Jeruſalem, überhaupt nicht das unter unmittelbarer römiſcher Verwaltung ſtehende Gebiet zu berühren. Und innerhalb dieſer Gränzen iſt es näher wiederum das Land weſtlich vom Jordan und vom See Tiberias, alſo Galiläa, wohin vorzugsweiſe die Wirkſamkeit Jeſu fällt, indem nur von drei kurzen Ausflügen auf das öſtliche Ufer des Sees (Matth. 8, 18—9, 1. 14, 13—34. 15, 39) und zwei ſchwerlich längeren an die nördlichen Gränzen des Landes, die Gegenden von Cäſarea Philippi (Matth. 16, 13) und der Phönizierſtädte Tyrus und Sidon (Matth. 15, 21—29) berichtet wird. Während alſo den drei erſten Evangelien zufolge Jeſus vor derjenigen Feſtreiſe, die ſeinen gewaltſamen Tod herbeiführen ſollte, nicht nach Judäa und Jeruſalem kam, war er nach dem vierten vor dieſer letzten Feſtreiſe ſchon bei vier Feſten, einem Paſſah (2, 13), einem nicht näher bezeichneten (5, 1), dann bei einem Laubhütten- (7, 2. 10) und einem Tempelweihfeſte (10, 22, und zwar dießmal, wie es ſcheint, ohne in der Zwiſchenzeit zwiſchen den beiden Feſten Stadt und Umgegend zu verlaſſen) in Jeruſalem, außerdem einmal in Bethanien, in der Nähe der Hauptſtadt (11, 17 fg.) geweſen, hatte ferner längere Zeit in der Landſchaft Judäa (3, 22 fg.) und auf der Durchreiſe in Samarien (4, 4 fg.), eine Zeitlang auch in einem Städtchen in der Nähe der jüdiſchen Wüſte ſich aufgehalten (11, 54).

Dabei geben die ersten Evangelisten, besonders Matthäus, so oft Jesus, seit er sich nach des Täufers Verhaftung dahin begeben hatte, Galiläa verläßt, in der Regel einen besondern Grund an, warum er dieß gethan habe, sei es, daß er dem Volksandrange durch eine Ueberfahrt über den See habe entgehen wollen (Matth. 8, 18), oder vor den Nachstellungen des Herodes sich in die jenseitige Wüste zurückgezogen habe (14, 13), oder daß er wegen des Anstoßes, den die Schriftgelehrten an seiner Lehre nahmen, in die Gegend von Tyrus und Sidon entwichen sei (15, 21): während Johannes gerade umgekehrt dafür, warum Jesus Judäa verlassen und sich nach Galiläa oder Peräa zurückgezogen habe, gewöhnlich einen besondern Grund, und zwar bald die gefährliche Aufmerksamkeit seiner Feinde (4, 1 fg.), bald ihre Nachstellungen und Mordanschläge (7, 1. 6, 1. vgl. mit 5, 18. 10, 39 fg. vgl. mit 11, 54) angibt. Beide Theile gehen also von entgegengesetzten Vorstellungen aus: die drei ersten Evangelisten setzen voraus, das Jesu für sein Wirken bis zu seiner Todesreise angewiesene Gebiet sei Galiläa gewesen, das er nur aus besonderen Veranlassungen bisweilen auf kurze Zeit verlassen habe; der vierte denkt sich umgekehrt, eigentlich hätte Jesus immer in Jerusalem und Judäa wirken mögen, wenn ihm nicht die Vorsicht bisweilen gerathen hätte, sich in die entlegenern Provinzen zurückzuziehen.

Kann von diesen entgegengesetzten Voraussetzungen nur eine die richtige sein, so erklärt sich die Mehrheit der jetzigen Theologen natürlich gegen die Synoptiker für ihren Johannes. In der galiläischen Ueberlieferung, aus welcher die ersteren, insbesondere Matthäus, schöpften, sei von den früheren Festreisen Jesu theils wenig bekannt gewesen, theils was man davon wußte, frühzeitig mit den Nachrichten von der letzten und wichtigsten Festreise zusammengeflossen, und so erscheinen nun bei ihnen einerseits das Galiläische, andererseits das Jerusalemische als zwei zusammenhängende Massen, während uns Johannes belehre, daß dieß der Wirklichkeit nicht entspreche, sondern sowohl das galiläische Wirken Jesu durch Reisen nach Jerusalem unterbrochen, als seine Reden und Thaten in Jerusalem in verschiedene Aufenthalte vertheilt gewesen seien. Daher müssen nun die johanneischen Festreisen die Fächer abgeben, in welche der von den übrigen Evangelisten gelieferte Stoff in der Art eingetragen wird, daß jedesmal zwischen zwei jener Reisen und die judäischen Ereignisse, die sich an sie anschließen, ein Stück der galiläischen Begebenheiten fallen soll. Allein woran soll man sich bei dieser Einordnung halten, wenn die drei ersten Evangelisten im Verlauf ihrer galiläischen Erzählungen nirgends eine Abreise in der Richtung nach Judäa andeuten, der vierte aber in dem, was er zwischen seinen judäischen Berichten Galiläisches gibt, fast nirgends mit ihnen zusammentrifft? Hier bleibt Alles willkürlich, und die zahllosen Versuche, die Evangelien in dieser Hinsicht in Harmonie zu bringen, können nur als ebensoviele Gewebe bodenloser Vermuthungen erscheinen.

Man muß sich ein Herz fassen, die Frage so zu stellen: was ist geschichtlich wahrscheinlicher, daß Jesus, wie die drei ersten Evangelien es darstellen, längere Zeit ausschließlich in Galiläa und den anstoßenden Gränzstrichen gewirkt, und erst zuletzt zu dem verhängnißvollen Zuge nach Jerusalem sich entschlossen, dieser dann aber die Entscheidung schnell und mit einemmale herbeigeführt habe? oder daß er, der johanneischen Darstellung gemäß, seine Wirksamkeit von jeher zwischen Galiläa und Judäa getheilt, insbesondere in Jerusalem schon früher wiederholt Anstoß erregt habe, bis endlich bei seiner letzten Anwesenheit daselbst die Sache zum Bruche gekommen sei?

Dabei mag gelegentlich der Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, soweit aus unsern evangelischen Nachrichten etwas über dieselbe zu entnehmen ist, gedacht werden. Eine ausdrückliche Angabe, wie lange Jesus öffentlich thätig gewesen, findet sich in keinem unserer Evangelien. Während uns jedoch die drei ersten auch für einen Schluß in dieser Richtung nichts an die Hand geben, indem bei ihnen nirgends Monate und Jahre unterschieden sind, und die hin und wieder vorkommenden Bestimmungen: nach zwei oder sechs Tagen (Matth. 17, 1. 26, 2), in dieser allgemeinen Unbestimmtheit keinen Halt gewähren können: scheinen im vierten Evangelium eben jene verschiedenen Festreisen, durch deren Erwähnung es sich von den übrigen unterscheidet, zu einem solchen Schlusse benützt werden zu können, indem von jedem dieser jährigen Feste, insbesondere von jedem Passahfest bis zum andern (vorausgesetzt, daß die Aufzählung vollständig ist), jedesmal ein Jahr zu rechnen wäre. Zwischen der Taufe Jesu durch Johannes, die von jeher als der Anfang seines öffentlichen Lebens genommen worden ist (Apostelgesch. 1, 22), und dem ersten von ihm besuchten Passahfeste scheint der Evangelist nur eine ganz kurze Zwischenzeit vorauszusetzen (vgl. 1, 29. 35. 44. 2, 1. 12); das zweite Fest, das er Jesum besuchen läßt, ist, da er es nur unbestimmt als ein Fest der Juden bezeichnet (5, 1), schwerlich als ein Passahfest zu nehmen, gibt uns also keinen Anhalt; dagegen wird um die Zeit der wunderbaren Speisung ein zweites Passahfest erwähnt (6, 4), doch nichts davon gesagt, daß Jesus es besucht hätte; und indem nun vor dem Todespassah (11, 55. 12, 1. 13, 1) kein weiteres namhaft gemacht ist, so ergeben sich für die öffentliche Wirksamkeit Jesu mindestens zwei Jahre nebst jener kurzen Zeit von seiner Taufe bis zum ersten Passahfeste. Wir sagen: mindestens; denn die altkirchliche Ansicht, welche in dem Judenfest 5, 1 gleichfalls ein Passahfest sah, brachte drei Jahre heraus, und wir unsererseits haben keine Bürgschaft dafür, daß der Evangelist alle Passahfeste, auch solche, die Jesus nicht besuchte, aufgezählt haben müsse. Wenn man nun schon gesagt hat, dieser johanneischen Rechnung gegenüber gewinne es nach der Darstellung der drei ersten Evangelien den Schein, als hätte die Wirksamkeit Jesu höchstens nur Ein Jahr gedauert, so ist dieß nicht

richtig. Denn wenn Jesus frühere Passahfeste nicht besuchte, so hatten jene Evangelisten, deren Blicke sich erst mit Jesu Reise dahin auf Jerusalem richten, keine Veranlassung, derselben Erwähnung zu thun; daß aber Jesus nicht nothwendig jedes Passahfest besucht haben muß, zeigt uns Johannes selbst, wenn er ihn während eines Passahfestes ruhig in Galiläa bleiben läßt (6, 4. vgl. 1, 17. 59. 7, 1 fg.). Wir müssen also vielmehr sagen, daß wir aus den drei ersten Evangelien über die Dauer von Jesu öffentlicher Wirksamkeit gar nichts erfahren, und ihretwegen ebenso gut annehmen können, er sei eine Reihe von Jahren, als er sei nur Eines thätig gewesen, in jenem Fall aber nur erst im letzten zum Passahfest nach Jerusalem gereist. M3

Die Voraussetzung einer blos einjährigen Wirksamkeit freilich, wie sie sich bei mehreren alten Kirchenvätern und Häretikern findet[1]), stützte sich lediglich auf die Prophetenstelle von dem angenehmen Jahr des Herrn (Jes. 61, 1), die nach Lucas (4, 18) Jesus selbst auf sich anwandte, und die nun mit doppeltem Mißverstand in streng wörtlichem Sinne als Zeitbestimmung für sein Wirken gefaßt wurde. Ebenso auf Mißverstand beruht indeß die entgegengesetzte Ansicht, die sich gleichfalls bei Kirchenvätern findet, daß Jesus zwar mit dreißig Jahren von Johannes getauft worden, bei seiner Kreuzigung aber nicht mehr weit von fünfzigen gewesen sei[2]); darauf nämlich, daß bei Johannes (8, 57) die Juden ihm einmal entgegenhalten: du hast noch keine fünfzig Jahre und willst Abraham gesehen haben? was aber gar wohl auch nur heißen kann, er habe noch nicht einmal das Mannesalter vollendet. Wollen wir für die Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu ein Maximum gewinnen, so müssen wir davon ausgehen, was auch von heidnischen Schriftstellern bezeugt wird[3]), daß Jesus unter der Procuratur des Pontius Pilatus hingerichtet worden ist. Dieser, der im Jahre 25 unserer Zeitrechnung seine Stelle in Judäa angetreten hatte, wurde im Jahre 36 von L. Vitellius nach Rom geschickt, um sich gegen verschiedene Anklagen der Juden zu verantworten, von wo er nicht mehr nach Judäa zurückkehrte; später kann also Jesu Hinrichtung nicht fallen. Nehmen wir nun die Zeitangabe bei Lucas (3, 1), die eigentlich dem Auftritt des Täufers gilt, zugleich als Bestimmung des Zeitpunkts der Taufe und des öffentlichen Auftretens Jesu, so daß dieses im fünfzehnten Jahre des Tiberius, welches dem neunundzwanzigsten der christlichen Zeitrechnung entspricht, erfolgt wäre, so geben die sieben Jahre von da bis zum Abgang des Pilatus aus Judäa die längste mögliche Frist für Jesu Wirksamkeit. Aber wie un-

1) Orig. de princip. 4, 5. Clem. hom., XVII, 19.
2) Iren. adv. haer. 2, 22, 5.
3) Tacit. Annal., XV, 44.

ſicher auch dieß bei der zweifelhaften Richtigkeit der Zeitangabe des Lucas iſt, erhellt von ſelbſt.

Dieß vorher abzumachen, ehe wir in Betreff der Zahl der Feſtreiſen Jeſu zwiſchen der ſynoptiſchen und der johanneiſchen Darſtellung entſcheiden, war von Wichtigkeit. Müßte nämlich, wer Jeſum während ſeines öffentlichen Wirkens nur Ein Paſſahfeſt beſuchen läßt, nothwendig auch annehmen, daß ſein Wirken nicht länger als ein Jahr gedauert habe, ſo könnte die Unwahrſcheinlichkeit dieſer letzteren Annahme leicht auch die erſtere in ein ungünſtiges Licht ſetzen und uns geneigt machen, in Betreff der Feſtreiſen uns vielmehr an das vierte Evangelium zu halten; wie insbeſondere Renan hiedurch für die Geſchichtserzählung deſſelben gewonnen zu ſein ſcheint. Steht uns dagegen, auch wenn wir uns in dieſer Hinſicht an die drei erſten Evangelien anſchließen, die Vorausſetzung einer längeren Dauer für die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu frei, ſo bleibt die Frage nach der Zahl der Feſtreiſen für ſich, und es handelt ſich einzig darum, ob in Bezug auf ſie die ſynoptiſche oder die johanneiſche Darſtellung die höhere Wahrſcheinlichkeit für ſich hat.

Daß nun, was man zu Gunſten der letztern geltend zu machen pflegt, ein frommer Galiläer gehalten geweſen ſei, wenigſtens alle Paſſahfeſte zu beſuchen, läßt ſich theils für jene Zeit auf keine Art erweiſen, und Johannes ſelbſt, wie geſagt, ſetzt es nicht voraus; theils fällt es, wie früher gezeigt worden, ganz dahin, wenn Jeſus dieſer geſetzlich fromme Galiläer gar nicht geweſen iſt. Daß aber, wie die johannesfreundliche Theologie behauptet, die drei erſten Evangeliſten ſelbſt für Johannes zeugen und von Jeſu Verhältniſſe und Ausſprüche berichten ſollen, die nothwendig frühere Aufenthalte deſſelben in Judäa und Jeruſalem vorausſetzen[1]), iſt, näher zugeſehen, nicht wahr. Die Bekanntſchaft mit dem Rathmann Joſeph von Arimathäa, die man ohne ſolche frühere Aufenthalte unerklärlich finden will, kann ſich, wenn man deſſen Heimathort auch nicht in dem galiläiſchen Flecken jenes Namens ſuchen will, gar wohl während der letzten Anweſenheit Jeſu in Jeruſalem gemacht haben. Von Maria und Martha wiſſen wir aus Lucas (10, 38) nur, daß das Dorf, wo ſie wohnten, auf dem Wege von Jeſu gewöhnlichem Aufenthaltsort in Galiläa nach Judäa, alſo möglicherweiſe noch in Galiläa oder in Peräa lag; daß es Bethanien bei Jeruſalem geweſen, ſagt nur Johannes, um deſſen Glaubwürdigkeit es ſich hier eben fragt. Die einzig bedeutende Inſtanz gegen die ſynoptiſche Darſtellung iſt der Ausſpruch Jeſu (Matth. 23, 37. Luc. 13, 34): „Jeruſalem, Jeruſalem, die du tödteſt die Propheten, und ſteinigſt, die zu dir geſandt ſind, wie oft habe ich deine Kinder verſammeln wollen, wie die Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel verſammelt, und ihr habt nicht gewollt!“

Dieſen Ausſpruch kann Jeſus zwar am allerwenigſten, wie Lucas den-

1) Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik, S. 97 fg.

selben stellt, auf der Reise nach Jerusalem gethan haben, ehe er diese Stadt während seiner öffentlichen Wirksamkeit nur einmal gesehen hatte; aber auch in Jerusalem selbst kann er nach einem einmaligen Aufenthalte von wenigen Tagen nicht darauf hingewiesen haben, wie oft er dessen Bewohner schon vergeblich an sich zu ziehen versucht habe. Hier sind alle Ausflüchte vergebens, und man muß bekennen: sind dieß wirkliche Worte Jesu, so muß er öfter und länger, als es den synoptischen Berichten nach scheint, in Jerusalem thätig gewesen sein. Aber es sind nicht seine Worte. Matthäus zwar gibt sie als solche, zusammen mit der andern Rede: Darum siehe, ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte, und von ihnen werdet ihr etliche tödten und kreuzigen u. s. f., damit über euch komme alles gerechte Blut, von dem Abel's bis zu dem des Zacharias u. s. f. (23, 34 fg.); und daß in beiden Aussprüchen von der Mißhandlung göttlicher Abgesandten durch die Juden die Rede ist, macht wahrscheinlich, daß sie in der That ursprünglich zusammengehörten. Lucas trennt beide in seiner Art; wenn er aber den zuletzt erwähnten Ausspruch von Jesu mit den Worten eingeleitet werden läßt: „Darum hat auch die Weisheit Gottes gesagt: ich werde zu ihnen senden" u. s. f. (11, 49), so ist für's Erste dieser Beisatz eben seiner Seltsamkeit wegen, die den Matthäus zur Weglassung desselben veranlassen konnte, ohne Zweifel als ursprünglich zu betrachten; für's Andere haben wir, wie gesagt, bei der Verwandtschaft beider Aussprüche allen Grund, anzunehmen, daß auch jener von Matthäus damit verbundene Anruf an Jerusalem gleichfalls zu der Rede der Weisheit Gottes gehört. Unter dieser Weisheit Gottes kann weder Jesus sich selbst, noch der Evangelist Jesum verstanden haben, da weder eine solche Bezeichnung, noch ein solches Selbstcitat Jesu sonst in den Evangelien vorkommt; man könnte an die göttliche Weisheit als Eingeberin der heiligen Schriften des Alten Testaments denken, aber im Alten Testament findet sich ein solcher Ausspruch nicht; es scheint also vielmehr eine besondere Schrift damit gemeint zu sein, deren Worte der eine Evangelist Jesum mit Nennung der Quelle anführen ließ, der andere ihm geradezu als eigenen Ausspruch in den Mund legte, eine Schrift, die, von einem Christen etwa um die Zeit der Zerstörung Jerusalems verfaßt, den Juden das Register ihrer Vergehungen gegen die göttlichen Gesandten von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten, also von Abel bis auf Zacharias, Baruch's Sohn, den die Zeloten im Tempel ermordeten [1]), in ähnlicher Art, wie etwa Stephanus in seiner Rede (Apostelgesch. 7) im Sinne hatte, aber durch die persönlich gefaßte göttliche Weisheit vorhalten ließ; in deren Mund nun auch das: ich sende euch Schriftgelehrte u. s. w. besser als in den Mund Jesu paßt.[2])

1) Joseph. bell. jud. 4, 5, 4.

2) Vgl. meine Abhandlung: Jesu Weheruf über Jerusalem u. s. f. in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1863, S. 84 fg.

Iſt es hienach mit der Behauptung, daß in den drei erſten Evangelien ſelbſt ſich Stellen finden, die nur durch die Vorausſetzung einer öftern Anweſenheit Jeſu in Jeruſalem begreiflich werden, nicht richtig, ſo läßt ſich umgekehrt gegen den vierten Evangeliſten die Beſchuldigung erheben, daß ſich bei ſeiner Darſtellung nicht begreifen läßt, wie nicht ſchon der erſte Aufenthalt Jeſu in der Hauptſtadt auch der letzte war. Nach dem Berichte der Synoptiker mochten immerhin die Phariſäer ſchon als Jeſus am Sabbat die verdorrte Hand geheilt hatte, in Berathung treten, wie ſie ihn verderben könnten (Matth. 12, 14), und ſeit den ſcharfen Ausfällen, die er aus Anlaß des Streits über das Händewaſchen ſich gegen ſie erlaubt hatte, ihm auflauern, um Grund zu einer Anklage gegen ihn zu gewinnen (Luc. 11, 53 fg.); das mochte noch ſo frühzeitig der Fall ſein, wir begreifen doch ganz wohl, warum es mit der Ausführung noch gute Wege hatte: weil nämlich in Galiläa die hierarchiſche Partei nicht ſtark genug war, einen volksbeliebten Mann wie Jeſus aus der Mitte ſeiner Anhänger herauszureißen; ſobald ſie ihn im Mittelpunkt ihrer Macht, in Jeruſalem hatte, ſchritt ſie ungeſäumt und ungehindert zum Werke. Das iſt bei Johannes ganz anders, wo Jeſus ſich gleich von Anfang an wiederholt in die Höhle des Löwen wagt und ſich darin ſo benimmt, daß wir uns mehr als nur wundern müſſen, wie er doch mehrmals wieder herauskommt. Gleich bei ſeinem erſten Beſuch in Jeruſalem treibt er hier die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, und zwar einerſeits noch gewaltſamer und anſtößiger als nach den ſynoptiſchen Berichten (von der Geißel, deren er ſich bediente, weiß nur Johannes), andererſeits weniger durch einen begeiſterten Volksanhang geſtützt, da dieſe erſte Anweſenheit Jeſu in der Hauptſtadt nicht wie die letzte durch einen feierlichen Einzug und Empfang eingeleitet war. Schon hier müſſen wir uns wundern, daß die Sache ſo glatt ablief, zumal auch die Rede vom Abbruch und Wiederaufbau des Tempels, die Jeſus nach Johannes daran knüpfte, wenig geeignet war, die Gemüther zu beſänftigen. Bei ſeiner zweiten Anweſenheit in der Hauptſtadt aus Anlaß des ungenannten Feſtes bringt nun eine von ihm am Sabbat vorgenommene Heilung die Juden dahin, daß ſie ihn zu tödten ſuchen, und Reden, in denen er ſich Gott gleichzuſtellen ſchien, beſtärken ſie in dieſem Entſchluß (5, 16. 18. vgl. 7, 1. 19); wie ſie am folgenden Laubhüttenfeſt um ſolcher Reden willen ihn wiederholt greifen wollten, ja ſchon Diener ausſandten, ihn feſtzunehmen (7, 30. 32. 44). Fragen wir: warum thaten ſie es nicht, wie ſie in der Hauptſtadt in allewege konnten? warum griffen ihre Schergen nicht zu, wie ſie geheißen waren? ſo weiß der Evangeliſt nur zu antworten: weil ſeine Stunde noch nicht gekommen war (7, 30. 8, 20); wie er ein andermal, als ſie ſchon Steine gegen Jeſum aufgehoben hatten, ſagt, dieſer habe ſich vor ihnen verborgen und ſei unbehelligt zum Tempel hinausgegangen (8, 59. vgl. 10, 39. 12, 36). D. h. der Evangeliſt beruft ſich auf ein Wunder, und in der That hätte

ein solches dazu gehört, wo einerseits das Zerwürfniß schon so weit gekommen, und andererseits die Gelegenheit so günstig war, die Entscheidung doch noch länger aufzuhalten. Dabei stellt sich beiläufig noch der Widerspruch heraus, daß Jesus in der Zwischenzeit zwischen den Festen Judäa oder doch die Hauptstadt gemieden haben soll, um den Anschlägen seiner dortigen Feinde auszuweichen (4, 1. 7, 1. 11, 54): da er doch, wenn seine Stunde noch nicht gekommen war, und wenn es bei ihm stand, sich den Augen seiner Feinde wunderbar zu entziehen, füglich in Jerusalem hätte bleiben können.

Da der vierte Evangelist durch seine Erzählungen von den früheren Festaufenthalten Jesu die Sache vor der Zeit auf die Spitze getrieben hat, so hat er nun immer nur zu retardiren, und nachdem er hiedurch den natürlichen Entwicklungsgang der Sache lahm gemacht hat, sieht er sich zuletzt, um doch zum Schlusse zu kommen, genöthigt, in der Auferweckung des Lazarus eine falsche Springfeder einzusetzen. Jenes Verfrühen ist aber überhaupt die Art dieses Evangelisten. Nichts darf bei ihm in natürlicher Art werden, sondern alles hat schon präexistirt: wenn es bei den übrigen längerer Zeit und mancher Entwicklungen bedarf, bis der fähigste der Apostel in Jesus den Messias erkennt, hat dieß (was freilich auf johanneischem Standpunkte noch nicht das Rechte ist) im vierten Evangelium sein Bruder Andreas schon im ersten Augenblicke weg (1, 42); wie Jesus den Simon, was er dort viel später thut, hier gleich beim ersten Anblick als den Felsenmann Petrus bezeichnet (1, 43), seinen Kreuzestod und seine Auferstehung gleich bei seinem ersten Festbesuch verkündigt (2, 19 fg. 3, 14), und den Verräther schon von Anfang an kennt (6, 71). Zeigt hienach der vierte Evangelist durchaus das Bestreben, Alles, was Jesum zu heben dient, möglichst frühzeitig eintreten zu lassen, so begreift sich, warum er es nicht erwarten konnte, Jesum aus dem galiläischen Winkel auf den geeignetern Schauplatz zu führen, den die Hauptstadt ihm bot, um das Licht seines Geistes leuchten zu lassen, seine höhere Würde zu erweisen und seinen Muth wie seine göttliche Uebermacht (zwei Punkte, die sich freilich gegenseitig ausschließen) zu erproben. Was aber die Hauptsache ist: von der Grundidee des vierten Evangeliums aus, dem in Jesu erschienenen Lebens- und Lichtprincip den jüdischen Unglauben als das Princip der Finsterniß entgegenzustellen, ergab es sich von selbst, daß der Kampf zwischen beiden Principien sich gleich von Anfang an da entwickeln mußte, wo das jüdische Wesen seinen Sitz und Mittelpunkt hatte, nämlich in Jerusalem. [1])

Doch sehen wir von dem Verdacht ab, der gegen die johanneische Nachricht von mehreren Festreisen Jesu aus ihrem Zusammenhang mit der dogmatischen Anlage des Evangeliums erwächst, und nehmen etwa an, dieses

1) Vgl. Baur, Kritische Untersuchungen, S. 130 fg. 190. 283 fg.

laſſe nur die Conflicte zu früh eintreten, Jeſus ſei wohl vor ſeiner letzten Reiſe ſchon mehrmals in Jeruſalem geweſen, ſei aber da ſo ſchonend und behutſam aufgetreten, daß ſein Leben noch nicht ernſtlich bedroht war: ſo kann auch ſo die johanneiſche Darſtellung noch immer nicht als die wahrſcheinlichere anerkannt werden. Judäa und ſeine Hauptſtadt insbeſondere war der Sitz und die Burg alles deſſen, was Jeſus bekämpfen wollte; dort herrſchte die phariſäiſche Partei über eine leicht in Fanatismus zu ſetzende Bevölkerung, dort hatte der ganze Aeußerlichkeitsgeiſt in der Religion, das Hängen an Opfern und Reinigungen, in der zahlreichen Prieſterſchaft, dem prächtigen Tempel und feierlichen Tempeldienſt, ſeinen feſteſten Halt: hier am Orte gegen dieſe Richtung aufzutreten, durfte Jeſus verſtändigerweiſe erſt dann wagen, wenn er durch längere Wirkſamkeit in Gegenden, wo jene Richtung weniger herrſchend, die Gemüther für ſeine Belehrung offener waren, ſich Anhang und Geltung verſchafft, wenn er einerſeits das Volk nach ſeinen verſchiedenen Klaſſen und den verſchiedenen Graden von Empfänglichkeit für tiefere Religioſität genauer kennen gelernt, andererſeits ſeinen eigenen Plan mit Rückſicht auf die Verhältniſſe beſtimmter ausgebildet hatte. Während dieſes längeren Wirkens in Galiläa nun hatte Jeſus wohl in weiten Kreiſen Anklang und auch einen engeren Kreis vertrauter Schüler gewonnen; wollte er aber in's Große wirken, wollte er nicht blos die Zahl der ſchon vorhandenen jüdiſchen Sekten durch eine neue vermehren, ſondern dem ganzen Religionsweſen ſeines Volks eine andere Geſtalt geben, ſo war es unerläßlich, nach gehöriger Vorbereitung in der Provinz ſchließlich in der Hauptſtadt den entſcheidenden Verſuch zu wagen. Daß dieſer nicht zu ſeinen Gunſten ausfallen werde, mochte Jeſus nach den allerhand Erfahrungen, die er von der Verſtocktheit der hierarchiſchen Partei, der Verſunkenheit und dem Stumpfſinn der Maſſe und dem Unbeſtande der augenblicklichen Begeiſterung ſelbſt empfänglicher Kreiſe gemacht hatte, ahnen: aber die Sache ſelbſt trieb ihn vorwärts; nicht weitergehen hieß alles, was ihm bis daher gelungen war, verkommen laſſen; wogegen, wenn er vor dem letzten Schritte nicht zurückbebte, ſelbſt bei ungünſtigem Ausgang auf die Wirkung gerechnet werden konnte, die dem Märtyrertode für eine große Idee niemals gefehlt hat.

41.

Die Lehrart Jeſu.

In der Thätigkeit, welche Jeſus auf dem beſprochenen Schauplatz entfaltete, ſteht natürlich ſeine Lehrthätigkeit allem Andern voran, und da wir die Grundzüge ſeines religiöſen Standpunktes, mithin den Hauptinhalt ſeiner Lehre, bereits zu entwickeln verſucht haben, ſo wollen wir dieſe hier mehr

von der Seite ihrer Form nehmen, also zunächst die Lehrart Jesu in's Auge fassen; wobei sich indeß auch in Bezug auf den Inhalt Manches ergeben wird, was dem früher Erörterten zur Ergänzung dienen kann.

Daß Jesus als Lehrer einen ebenso hinreißenden, als auf empfängliche Gemüther tiefen Eindruck machte, sagen uns nicht blos die Evangelien (Matth. 7, 28. Marc. 1, 22. Luc. 4, 32. Joh. 6, 68), sondern es ist durch den geschichtlichen Erfolg beurkundet. Fragen wir nach der Ursache dieser Wirkung, so sagt Justin der Märtyrer in seiner ersten Apologie von Jesus: „kurz und bündig waren seine Reden, denn er war kein Sophist, sondern sein Wort war Gotteskraft.“ [1]) Damit ist einerseits die Tiefe des religiösen Gemüths, aus der seine Rede hervorquoll, andererseits die schlichte Natürlichkeit ihrer Form bezeichnet. Er war kein Sophist, sagt der griechisch gebildete Kirchenlehrer, d. h. ins Jüdische übersetzt, er war kein Rabbine, er sprach nicht wie die Schriftgelehrten (Matth. 7, 29); nicht gekünstelte Beweisführungen waren seine Sache, sondern das treffende Wort, das seinen Beweis in sich selber trägt. Daher in den Evangelien jene reiche Sammlung von Sentenzen oder Gnomen, von jenen Kernsprüchen, die, auch abgesehen von ihrem religiösen Werthe, durch den hellen Geistesblick, den nicht zu irrenden Geradsinn, der sich darin ausdrückt, so unschätzbar sind. Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist; Niemand setzt einen neuen Fleck auf ein altes Kleid, oder faßt neuen Wein in alte Schläuche; die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; wenn deine Hand oder dein Fuß dich ärgert, so haue sie ab, und wirf sie von dir; zieh' erst den Balken aus deinem Auge, und dann sieh, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehst; nicht siebenmal sollst du dem fehlenden Bruder vergeben, sondern siebenzigmal siebenmal — das sind unvergängliche Sprüche, weil in ihnen stets neu sich bestätigende Wahrheiten in die schlechthin angemessene und zugleich allgemein verständliche Form gefaßt sind.

Diese weisen Sprüche sind Jesu meistens durch Veranlassungen des Augenblicks entlockt, wie der vom Zinsgroschen durch eine verfängliche Frage der Pharisäer; der von der Versöhnlichkeit durch eine Anfrage des Petrus; der vom Arzt durch den Anstoß, den die Pharisäer an seinem Verkehr mit Zöllnern nahmen. Dagegen stehen die Sprüche vom Splitter und Balken und von der abzuhauenden Hand in unsern Evangelien im Zusammenhang einer längern Rede (Matth. 5, 30. 7, 3 fg.), wie uns dergleichen, von Jesu zum Zwecke der Belehrung weiterer oder engerer Kreise gehalten, verschiedene in den Evangelien aufbewahrt sind. So dient die Bergrede dem Zwecke, den weitern Kreis der Anhänger Jesu über die Grundsätze seines religiös-sittlichen Wirkens in's Klare zu setzen; die sogenannte Instructionsrede soll die

1) Justin. Mart. Apol., I, 14.

Zwölfe in ihre Thätigkeit als evangelische Sendboten einweisen; in der großen antipharisäischen Rede ist die Polemik Jesu gegen diese Geistesrichtung zusammengefaßt u. s. f. Dergleichen ausführlichere Reden finden sich besonders im Matthäus-Evangelium, und es darf als anerkannt vorausgesetzt werden, sowohl daß der Evangelist hier bisweilen Spruchperlen, die ursprünglich verschiedenen Veranlassungen angehörten, nur äußerlich an Einen Faden aufgereiht hat (wie z. B. in der Bergrede von 6, 19 an), als daß auch nach Jesu Hingang noch auf spätere Verhältnisse Sprüche in seiner Art gemacht und unter die seinigen gemischt worden sind. Soweit dergleichen Reden als ächt betrachtet werden können, bieten sie einen natürlichen, wenn auch keineswegs ängstlich geregelten Gedankengang; der Ausdruck aber ist, wie bei jenen kurzen Sprüchen, stets einfach, kernig und anschaulich; die Beispiele aus dem Leben, die Bilder aus der Natur, stets glücklich gewählt und oft wahrhaft dichterisch ausgeführt.

Noch mehr herrscht das Dichterische in den Gleichnißreden vor, einer Form, in welche Jesus seine Lehren gerne kleidete, um theils das Volk durch das Bildliche anzuziehen, theils den Empfänglicheren, denen er sie zergliederte, Gelegenheit zur Uebung ihrer Fassungskraft und ihres Nachdenkens zu geben.[1]) Die Parabel, der Apolog, eine im Orient herkömmliche und auch im Alten Testament mehrmals vorkommende Darstellung, scheint in jener Zeit besonders beliebt gewesen zu sein; wie wir außer den Evangelien nicht blos aus dem Talmud ersehen, sondern auch den Kaiser Tiberius läßt Josephus gegen den Tadel, den seine Gewohnheit fand, die Verwaltungsbeamten in den Provinzen möglichst selten zu wechseln, durch eine Parabel sich verantworten.[2])

Die sieben Gleichnisse, die Matthäus in seinem 13. Kapitel zusammenstellt, und die sich bei den beiden andern Synoptikern nur zum kleinern Theile finden, sind zwar sicher nicht so in einem Zuge gesprochen worden, gehören aber ebenso gewiß in der Hauptsache, nächst der Bergrede, zum Aechtesten was uns von Aussprüchen Jesu geblieben ist. Die erste, vom Säemann, die sich in sämmtlichen synoptischen Evangelien findet, hat etwas besonders Ursprüngliches, indem sie einestheils aus der lebendigen Erfahrung Jesu als Lehrers heraus gesprochen ist, anderntheils in der verschiednen Empfänglichkeit der Menschen für geistige Einwirkung gewissermaßen ein moralisches

1) Daß Jesus umgekehrt diese Form gewählt habe, um das Geheimniß des Himmelreichs dem Volke zu verbergen, und so die Weissagung Jes. 6, 9 fg. in Erfüllung zu bringen (Matth. 13, 10—15), ist lediglich die gewissermaßen hypochondrische Betrachtungsweise des Evangelisten, der die Erfahrung vor sich hatte, daß das jüdische Volk im Ganzen für die Lehre Jesu unempfänglich geblieben war. Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 82 fg.

2) Joseph. Antiq. 18, 6, 5.

Urphänomen zur Anschauung bringt. Ob die zweite vom Unkraut im Acker und die siebente vom Netze, die nur Matthäus hat, von Jesu selbst herrühren, kann man bezweifeln; sie gehen von der Erfahrung aus, daß unreine Elemente aus der menschlichen und auch der christlichen Gemeinschaft vorerst nicht wegzuschaffen sind; was auf die spätere Zeit der schon bestehenden Gemeinde hinweist, wenn man auch das Zusammentreffen des Ausdrucks: „ein feindseliger Mensch", für den Unkrautsäer mit der ebionitischen Bezeichnung des Apostels Paulus als bloßen Zufall betrachten mag. Die dritte und vierte Parabel, vom Senfkorn und vom Sauerteig, zeigen das allmählige Wachsthum des neuen religiösen Princips, und zwar die erstere, indem sie mit den unscheinbaren Anfängen desselben den gewaltigen Enderfolg in Contrast setzt, die andere, indem sie seine Kraft, alle Theile und Verhältnisse der Menschheit zu durchdringen, anschaulich macht. Die beiden Gleichnisse vom Schatz im Acker und von der Perle endlich sind mit ihrer Darstellung des unvergleichbaren Werthes des neu eröffneten Himmelreichs nur bildliche Ausführungen des Spruchs (Matth. 6, 33), vor Allem nach dem Himmelreich und seiner Gerechtigkeit zu trachten und wegen alles Andern unbesorgt zu sein.[1]) Ebenso kann man die einzeln stehende Parabel vom König, der mit seinen Knechten abrechnet (Matth. 18, 23—35), als Ausführung der fünften Bitte im Vaterunser (Matth. 6, 12) betrachten.

Ist in der Parabelgruppe, welche Matthäus Kap. 13 zusammenstellt, das Gottesreich vorzugsweise von der Seite seiner Entwicklung aufgefaßt, wie es in der Menschheit unscheinbar gepflanzt, verschieden aufgenommen, gehemmt, durch Zutritt unlauterer Bestandtheile verunreinigt, dennoch unaufhaltsam sich entwickelt und vollendet, und wie der Antheil daran der kostbarste Preis menschlichen Strebens ist: so wird es in einer Anzahl anderer Parabeln, die Matthäus und theilweise auch Lucas auf die Reise Jesu nach Jerusalem und in seinen Aufenthalt daselbst verlegen, mehr von Seiten der Vollendung und letzten Entscheidung genommen, und dabei das verschiedene Loos in's Auge gefaßt, welches den Menschen nach Maßgabe ihres Verhaltens zu demselben zu Theil werden werde. Hier kommen die Unterschiede zwischen den verschiedenen Schichten des jüdischen Volks, den in gleißnerischer Selbstgerechtigkeit verstockten Pharisäern und Schriftgelehrten, und der zwar tief gesunkenen, aber dessen sich bewußten und darum der Besserung fähigen Masse, aus welcher besonders die um ihres Römer- und Mammondienstes willen verhaßten und verachteten Zöllner hervorgehoben werden, zur Sprache; es wird aber auch schon über das jüdische Volk hinausgegriffen und diesem mit Berufung der Heiden in das Gottesreich gedroht, wobei sich die Sache

1) Zugleich erinnern sie aber an Sprüchw. 3, 14 fg.: „Weisheit erwerben ist besser als Silber erwerben, und ihr Ertrag mehr als Gold; köstlicher ist sie als Perlen, und alle Kostbarkeiten kommen ihr nicht gleich."

bisweilen ſo ſtellt, daß, wo man nur den erſteren Gegenſatz zu haben meint, doch auch ſchon der andere, ſei es auch nur in der Redaction des Evangeliſten, hereinſcheint. So geht das Gleichniß von den Knechten und Talenten bei Matthäus (25, 14—30) rein nur auf die Anwendung oder Nichtanwendung der dem Menſchen von Gott verliehenen Gaben; aber in der ſpäteren Redaction bei Lucas (19, 12—27), wo ſtatt der Talente Minen ſtehen, iſt in den Bürgern, die den Herrn nicht als König anerkennen wollen, und darum ſchließlich niedergemacht werden, eine Beziehung auf die Juden und das als Strafe für die Verwerfung Jeſu über ſie verhängte Nationalunglück hinzugekommen. Ebenſo wird das Gleichniß von den beiden Söhnen bei Matthäus (21, 28—31), von denen der eine dem Befehl des Vaters zu gehorchen verſpricht, aber es nicht thut, der andere umgekehrt, von Jeſu ſelbſt V. 32 auf die Hohenprieſter und Aelteſten auf der einen, die Zöllner und Huren auf der andern Seite gedeutet; während in der offenbar verwandten Parabel vom verlorenen Sohn bei Lucas (15, 11—32) die Anſpielung auf das Verhältniß zwiſchen Juden und Heiden kaum zu verkennen iſt. In der dem Matthäus eigenthümlichen Parabel von den Arbeitern im Weinberg, die, früher oder ſpäter berufen, doch alle gleich belohnt werden (20, 1—16), iſt die Beziehung auf Juden- und Heidenchriſten und die Zurückweiſung der Vorzugsanſprüche der erſteren deutlich ausgedrückt, während die beiden Gleichniſſe von dem königlichen Mahle (Matth. 22, 1—14. Luc. 14, 16—24) und den rebelliſchen Weingärtnern (Matth. 21, 33—41. Marc. 12, 1—9. Luc. 20, 9—16) ſogar auf die endliche Ausſchließung und Beſtrafung des hartnäckigen Judenvolkes hinauslaufen. Dabei iſt es merkwürdig, daß, wie oben das Gleichniß von den Talenten bei Matthäus in ſeiner urſprünglichen Geſtalt, bei Lucas dagegen in antijüdiſcher Ueberarbeitung erſcheint, ſo hier bei dem Gleichniß von dem Mahle zwiſchen beiden Evangeliſten das umgekehrte Verhältniß ſtattfindet. Bei Lucas heißt der Ladende einfach ein Mann, der eine große Mahlzeit veranſtaltet; die Geladenen (d. h. die Juden, beſonders die hochmüthigen Hierarchen) nehmen einfach die Einladung nicht an, wofür ſie ebenſo einfach von der Mahlzeit ausgeſchloſſen und an ihrer Stelle nicht blos die Armen und Krüppel der Stadt (d. h. vielleicht die Zöllner und ihresgleichen), ſondern auch Leute von den Wegen und Zäunen (die Heiden) geladen und ordentlich gepreßt werden. Bei Matthäus iſt der Ladende nicht nur mit deutlicherer meſſianiſcher Beziehung ein König, der ſeinem Sohne Hochzeit macht, ſondern es iſt auch aus dem Gleichniß von den rebelliſchen Weingärtnern, das der Evangeliſt unmittelbar vorher mitgetheilt hatte, der fremdartige Zug herübergenommen, daß die Geladenen, über die Ablehnung der Einladung hinaus, die ladenden Knechte mißhandeln und tödten, wofür nun der König durch ſeine Heere ſie verderben und ihre Stadt verbrennen läßt; ein Zug, der offenbar nach dem Erfolge, nämlich der Zerſtörung Jeruſalems, in die Parabel eingetragen worden iſt. Ein

ungehöriger Ansatz bei Matthäus ist auch noch der von dem hochzeitlichen Gewande, dergleichen von Armen und Krüppeln nicht füglich verlangt werden konnte; er sollte aber, mag man dabei an die Beschneidung oder an die Taufe denken, die den eintretenden Heiden als Bedingung auferlegt wurde, jedenfalls zur Beschwichtigung der Judenchristen dienen.

Diese späteren Gleichnißreden bei Matthäus, von denen Marcus nur die eine von den Weingärtnern, Lucas außerdem noch die von der Mahlzeit und die von den Minen hat, und wozu wir auch noch die von den wachsamen Knechten (Matth. 24, 45 fg. Luc. 12, 42) und von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1 fg.) rechnen können, zeigen schon in den Umarbeitungen und Mischungen, denen ein Theil von ihnen unterworfen worden ist, den Antheil einer fremden Hand, und erregen auch sonst den Zweifel, ob wir in ihnen Aussprüche Jesu selbst, und nicht vielmehr des Bewußtseins der ersten Gemeinde vor uns haben. Die Parabel von den zehn Jungfrauen ist der getreue Ausdruck der Erwartung einer baldigen Wiederkunft Christi, wie sie während des Jahrhunderts nach seinem Hingang in der Christenheit lebendig war; die von den rebellischen Weingärtnern hält, in Anlehnung an das berühmte Gleichniß Jes. 5, den Juden ganz dasselbe Sündenregister vor, das wir Matth. 23, 34—39. Luc. 11, 49—51. 13, 34 fg. gefunden und aus einer christlichen Schrift aus der Zeit der Zerstörung Jerusalems abgeleitet haben; und in der Parabel vom königlichen Mahle verrathen wenigstens die bei Matthäus eingetragenen Züge die Rücksicht auf den spätern Erfolg.

Eine dritte Gruppe von Parabeln sind die dem Lucas eigenthümlichen, die aber in sich wieder in zwei sich unähnliche Gruppen zerfallen. Schon von Andern ist auf die in den Parabeln des 16. und 18. Kapitels bei Lucas herrschende Bezeichnung des Haushalters (16, 8), des Mammons (16, 9), des Richters (18, 6), als ungerechter, oder genauer als Haushalter, Richter u. s. f. der Ungerechtigkeit, als auf Zeichen einer gemeinsamen Quelle aufmerksam gemacht worden. Dazu kommt aber in den beiden letzteren Parabeln, sammt der von dem reichen Gutsbesitzer (12, 16—21), die Eigenheit, daß den Wendepunkt der Erzählung ein von dem Helden derselben gehaltener und von dem Erzähler jedesmal in ähnlicher Weise eingeleiteter Monolog bildet. „Und er ging mit sich selbst zu Rathe", heißt es von dem Manne, der nicht weiß, wohin mit seinen Früchten, „und sprach"; vom ungerechten Haushalter: „er sprach aber bei sich selbst"; und ebenso von dem ungerechten Richter: „hierauf aber sprach er bei sich selbst". Ja auch in den Anfangsworten dieser Selbstgespräche, und zwar in einer ganz eigenthümlichen Redewendung, treffen die Gleichnisse von dem reichen Gutsbesitzer und dem ungerechten Haushalter zusammen.[1]) Der Erstere beginnt: „Was soll ich thun? . . Das will ich thun"; ganz ebenso der Andere: „Was soll ich

1) Vgl. Köstlin, Die synoptischen Evangelien, S. 274.

thun? . . Ich weiß was ich thun will"; ſowie andererſeits zwiſchen dem Selbſtgeſpräche des ungerechten Richters und der Charakterſchilderung des gleichfalls zu dieſer Parabelngruppe gehörigen trägen Freundes (11, 5 fg.) eine gemeinſame Wendung nicht zu verkennen iſt. [1])

Dieſe Merkmale einer gemeinſchaftlichen Quelle ſind zugleich ebenſo viele Merkmale einer judenchriſtlichen, ja geradezu ebionitiſchen Quelle. In der Parabel vom ungerechten Haushalter erſcheint das irdiſche Gut ſchon an ſich als ein ungerechtes; in der vom trägen Freund und ungerechten Richter wird auf das Gebet ein Gewicht gelegt, wie wir es beſonders bei den Ebioniten finden. Nun hat zwar auch Jeſus ſowohl die Armuth als das Gebet hochgehalten; daß wir aber Bedenken tragen, dieſe Parabeln auf ihn ſelbſt zurückzuführen, macht theils die Einſeitigkeit, womit es in denſelben geſchieht, theils die Schiefheit, die wir an den Parabeln Jeſu Matth. 13 nirgends bemerken, daß nämlich von einem Hauptzuge der Fabel in der Anwendung ganz abgeſehen werden muß. Der träge Freund, der ungerechte Richter, der ſich nur durch die Unbequemlichkeit des anhaltenden Gebetenwerdens erweichen läßt, iſt Gott; der ungerechte Haushalter wird wegen ſeiner Veruntreuung, die freilich das Wohlthun mit dem an ſich ſchon ungerechten Reichthum bedeutet, in der Fabel aber ein Unterſchleif iſt, gelobt: dergleichen Härten, wie geſagt, finden ſich in denjenigen Parabeln, die am wahrſcheinlichſten auf Jeſum ſelbſt zurückgeführt werden, nicht; ſo wenig, als dergleichen bis zum Mimiſchen jüdiſche Redensarten, wie jenes: „Was ſoll ich thun? . . Das will ich thun." Sondern dieſe Hälfte der ihm eigenthümlichen Parabeln hat der auf Ausgleichung der Gegenſätze bedachte Verfaſſer des dritten Evangeliums ohne Zweifel aus einer ebionitiſchen Quelle geſchöpft, um in ſeiner Art auch dieſe äußerſte rechte Seite der damals in der Kirche geltenden Richtungen in ſeinem Evangelium zum Worte kommen zu laſſen.

Weit mehr in der eigenen Art Jeſu nach Inhalt und Form ſind die auf der andern Seite ſtehenden Parabeln bei Lucas, wie die vom Phariſäer und Zöllner (18, 9—14), vom barmherzigen Samariter (10, 30—37) und vom verlorenen Sohn (15, 11—32); und wenn bei den beiden letzteren bereits etwas Pauliniſches hereinſcheint, ſofern dort der als Muſter aufgeſtellte Samariter einem Heiden gleich zu achten, hier aber der ſelbſtgerechte ältere Sohn ebenſo ein Bild des ſpätern Judenchriſtenthums, wie der bußfertige jüngere der dem Chriſtenthum ſich zuwendenden Heidenwelt abgeben kann, ſo mag dieß immerhin im Sinne des Evangeliſten gelegen und auf ſeine Darſtellung eingewirkt haben, darum können aber doch die Parabeln ſelbſt im Weſentlichen von Jeſu ſo vorgetragen worden ſein, deſſen Geiſte ſie ſo voll-

1) Luc. 11, 8 (von dem trägen Freunde): εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ... διά γε ... δώσει αὐτῷ. Luc. 18, 4 fg. (der ungerechte Richter): εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι ... διά γε ... ἐκδικήσω αὐτήν.

kommen entsprechen. Zwischen diesen beiden Klassen der dem Lucas eigenthümlichen Parabeln steht, wie schon früher erinnert worden, die vom reichen Mann und armen Lazarus (16, 19—31) insofern mitten inne, als in ihr einem ebionitischen Grundstock eine antijüdische Schlußwendung angehängt erscheint, wovon der erstere ebenso wahrscheinlich auf die judenchristliche Quelle, als die letztere auf die eigene Redaction des Evangelisten zurückzuführen ist.

Wie überhaupt die lehrhaften Aussprüche Jesu häufig durch Anfragen veranlaßt erscheinen, indem bald seine Jünger ihn fragen, wer der Größte im Himmelreich sei? (Matth. 18, 1) oder Petrus, wie oft man dem fehlenden Bruder zu vergeben habe? (18, 21) bald die Schüler des Täufers, warum seine Jünger nicht auch soviel fasten müssen wie sie und die Pharisäer? (9, 14) oder die Schriftgelehrten und Pharisäer, wie seine Jünger dazu kommen, das vorgeschriebene Waschen vor dem Essen zu unterlassen? (15, 1): so stellen die drei ersten Evangelisten gegen das Ende der Laufbahn Jesu eine Reihe von Anfragen zusammen, die seine Feinde in der Absicht an ihn richteten, ihn entweder, wenn er nicht darauf zu antworten wüßte, bei dem Volke herunterzusetzen, oder ihm eine Antwort zu entlocken, die sich irgendwie zu seinem Nachtheile benützen ließe. Schon bei seinem Aufbruch aus Galiläa stellen ihm bei Matthäus die Pharisäer die Frage wegen der Ehescheidung (19, 3); dann, wie er am Tage nach seinem Einzug in Jerusalem in den Tempel tritt, machen sich die Hohenpriester und Volksältesten mit der Frage wegen seiner Vollmacht an ihn, werden aber von ihm mit der Gegenfrage nach der Vollmacht des Täufers Johannes zum Schweigen gebracht (21, 23 fg.). Daran schließen sich von Seiten Jesu verschiedene Gleichnißreden; dann aber folgt noch auf demselben Schauplatze eine Gruppe von drei Fragen seiner Feinde und einer Gegenfrage seinerseits, die ihm Ruhe schafft (Matth. 22, 15—46. Marc. 12, 13—37. Luc. 20, 20—44). Jesu Antworten auf diese Fragen bestehen zum Theil eben in jenen kurzen unvergeßlichen Sprüchen, die wir als Grundbestandtheile seiner Reden schon oben betrachtet haben; warum wir ihrer hier noch besonders gedenken, ist, weil sich in einer dieser Antworten Jesus als Schriftausleger zeigt. Nämlich den Sadducäern gegenüber, welche durch Vorlegung eines nach den jüdischen Ehegesetzen möglichen Falls die pharisäische, auch von Jesu angenommene Lehre von der Auferstehung lächerlich machen wollten, räumt er zuerst den casuistischen Anstoß durch eine geistigere Auffassung jener Lehre hinweg, sucht dann aber die Lehre von der Auferstehung und der in ihr mitgedachten Unsterblichkeit selbst durch Berufung auf eine in den Büchern Mosis gebräuchliche Redensart zu beweisen. Gott nennt sich dort „den Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's"; den Gott von Todten könne er sich unmöglich nennen; daraus folge, daß jene Männer leben (Matth. 23, 31 fg.). Nun sehen diese Erzählungen von Jesu manchen Anekdoten

von Rabbinen im Talmud ſo ähnlich, daß man ſchon vermuthet hat, ſie ſeien wenigſtens zum Theil als Seitenſtücke dazu in judenchriſtlichen Kreiſen erdichtet worden, um Jeſum auch in Abſicht auf Disputirfertigkeit nicht hinter den jüdiſchen Celebritäten zurückbleiben zu laſſen. Dabei würde man beſonders gerne gerade dieſe Widerlegung der Sadducäer miſſen, denn Wenige werden im Ernſt mit de Wette in derſelben eine gelungene Beweisführung mittelſt tiefſinnigen Schriftverſtändniſſes finden. Es iſt eine Abfertigung der Rabbinen in rabbiniſcher Art, damit freilich eine treffliche argumentatio ad hominem, aber ohne objectiven Wahrheitsgehalt. Wer den Kindern und Enkeln eines verſtorbenen Freundes Gutes thut, und dabei erklärt, er thue dieß als Freund ihres Vaters und Großvaters, der ſagt damit über das dermalige Fortleben oder Nichtfortleben der letztern nicht das Mindeſte aus, vielmehr kann er ſo ſprechen, auch wenn er an Unſterblichkeit nicht glaubt; worüber er etwas ausſagt, iſt nur das ehemalige und in ſeinem Gemüth noch immer fortdauernde und fortwirkende Freundſchaftsverhältniß zu den Verſtorbenen. Ganz ebenſo iſt es mit jener moſaiſchen Bezeichnung Jehova's: der Verfaſſer von 2 Moſ. 3, 6 hat, indem er ſie gebrauchte, nur an die irdiſche Geſchichte der Patriarchen, entfernt nicht an ihren dermaligen Zuſtand gedacht, der, ſeiner Vorſtellung nach, als Aufenthalt in dem Schattenreiche des Scheol, ein Leben war und auch keines. Dagegen wurden nach damaliger phariſäiſcher Vorſtellung die abgeſchiedenen Frommen in einer beſſern Abtheilung dieſer Unterwelt für die künftige Auferſtehung aufbewahrt (vgl. Luc. 16, 22 fg.), und wenn Jeſus insbeſondere jene drei Patriarchen im meſſianiſchen Reiche, alſo nach der Auferſtehung, dem Mahle der vollendeten Frommen vorſitzen läßt (Matth. 8, 11), ſo ſehen wir, wie feſt in ihm die Vorausſetzung ihres Fortlebens war. Daß er dieſe Vorausſetzung auch in das Alte Teſtament hineinlas, dem ſie in dieſem Sinne fremd iſt, werden wir ſo natürlich finden, daß es ihm in unſern Augen, die in ihm ja immer nur den Menſchen ſehen, nicht den mindeſten Abbruch thut. Von einer grammatiſch-hiſtoriſchen Schriftauslegung wußte in jenen Zeiten unter allen Juden in Paläſtina und im Auslande kein einziger; gerade die geiſtvollſten, wie z. B. Philo, waren in dieſer Hinſicht die bodenloſeſten; Niemand fragte: was hat hier der Verfaſſer ſeinen Worten zufolge gemeint? was den Umſtänden nach meinen müſſen, den Vorſtellungen ſeiner Zeit nach meinen können? ſondern was man ſelbſt als wahr und göttlich zu erkennen glaubte, das nur konnte, das mußte, wo es irgend mit ſeinen Worten vereinbar war, auch der alte heilige Schriftſteller gemeint haben. Daß Jeſus dieſe freilich ſehr irrige Auslegungsweiſe ſeiner Zeit- und Volksgenoſſen theilte, iſt für uns auch ohne dieſe Anekdote ſo ausgemacht, als daß er von dem copernicaniſchen Weltſyſtem noch nichts wußte; aber wir ſehen gerade darin ſeine Größe, daß er die alte Schrift mit neuem Geiſte las; dadurch war er ein Prophet, und wenn er ein noch ſchlechterer Exeget geweſen wäre.

Daß wir bei den bisherigen Erörterungen über die Lehrart Jesu uns ausschließlich an die drei ersten Evangelien gehalten haben, hat darin seinen Grund, daß aus dem vierten über dieselbe kein Aufschluß zu entnehmen ist. Wenn wir auch zugeben können, daß sein Verfasser auf dem Wege seiner ganz anderartigen Bildung hin und wieder dem Geist und Sinn Jesu nahe gekommen sein möge, so verhält es sich doch mit der Form und Ausdrucksweise ganz anders. Diese hat er, wo sie das Gepräge der Aechtheit trägt, aus unsern synoptischen und andern damals vorhandenen Evangelien geschöpft; soweit sie umgekehrt ihm eigenthümlich ist, hat sie alle Merkmale des Gemachten und Unhistorischen an sich. Mehrere der bekannten synoptischen Gnomen, wie die vom abzubrechenden und wieder aufzubauenden Tempel (Matth. 26, 61. Joh. 2, 19), von dem in seiner Heimath nicht geachteten Propheten (Matth. 13, 57. Joh. 4, 44), das Wunderwort: stehe auf, nimm dein Bett und wandele! (Marc. 2, 9. Joh. 5, 9) die Sprüche, daß wer sein Leben zu erhalten suche, es verlieren werde und umgekehrt (Matth. 10, 39. 16, 25. Joh. 12, 25), daß der Knecht nicht größer als sein Herr, noch der Schüler größer als sein Lehrer sei (Matth. 10, 24. Joh. 13, 16), daß, wer seine Jünger aufnehme, ihn selbst und in ihm den aufnehme, der ihn gesandt habe (Matth. 10, 40. Joh. 13, 20), die Mahnung: stehet auf und lasset uns von hinnen gehen! (Matth. 26, 46. Joh. 14, 31) diese Sentenzen hat zwar auch der Verfasser des vierten Evangeliums, obwohl theilweise mit Abänderungen, aufgenommen; aber schon aus der ungeschickten Stellung, in die er mehrere derselben bringt (so z. B. 4, 44. 13, 16. 14, 31), ersehen wir, daß er mit solchem Stoffe nicht recht umzugehen wußte, daß er, sonst aus ganzem Holze zu schnitzen, die Reden Jesu aus sich selbst herauszuspinnen gewohnt, in diesen ihm eigenthümlichen Gedankengängen die ächten überlieferten Stücke nicht unterzubringen wußte. So möchte er auch gern Parabeln geben; aber die synoptischen widerstrebten dem Tone seiner Christusreden allzusehr, und, selbst brachte er keine zu Stande. Seine Gleichnisse vom guten Hirten (10, 1 fg.) und vom Weinstock (15, 1 fg.) sind nur Allegorien, keine Parabeln, weil ihnen der geschichtliche Verlauf einer Fabel abgeht. Der johanneische Christus kommt nicht so weit von sich selbst los, daß er eine parabolische Geschichte erzählen könnte; für den subjectiven Gefühlston dieses Evangeliums ist die Form der Parabel viel zu objectiv. Am meisten sagte dem Verfasser noch die bei den Synoptikern gleichfalls vorgezeichnete Form der Streitrede zu; aber auch sie hat er zu etwas ganz Anderem gemacht. Der Streit, der sich in den drei ersten Evangelien um die Fragen der Zeit, das Fasten, das Händewaschen, die Sabbatheiligung, die Steuerverhältnisse, die Lehren von der Auferstehung, vom Messias, bewegt, dreht sich im vierten in letzter Beziehung immer nur um die Person und Würde Jesu; und während dort auch die Frage über die Person des Messias von Jesu ganz

gegenständlich behandelt wird (Matth. 22, 47 fg.), sehen wir hier umgekehrt selbst die an sich objective Streitfrage vom Sabbat alsbald in die engste Beziehung zu der eigenthümlich johanneischen Lehre von der Person Jesu gesetzt (5, 17 fg.). Der johanneische Jesus spricht gleichsam in Chiffern, deren Schlüssel die Logoschristologie des Evangelisten ist, die daher den Mitredenden, denen dieser Schlüssel fehlt, unverständlich und anstößig sind; ist er mit einem solchen Ausspruch mißverstanden worden, so setzt er, um auf die Unentbehrlichkeit jenes Schlüssels noch dringlicher hinzuweisen, einen andern darauf, der ohne den Schlüssel noch weniger zu verstehen ist, und so spinnt sich der Streit auf eine Weise fort, die, wenn auch für die Besitzer des Schlüssels, die Leser des vierten Evangeliums, erbaulich, für die Juden, die denselben nicht besaßen und nicht erlangen konnten, im höchsten Grade unfruchtbar, und von Seiten Jesu, da sie ihn dem Volke nur entfremden konnte, zweckwidrig gewesen wäre. Keine einzige dieser eigenthümlich johanneischen Reden Jesu war, so lange er den Menschen menschlich gegenüberstand, recht zu verstehen; folglich ist auch keine von ihm damals so gehalten worden.

42.

Die Wunder Jesu.

Wenn in unserem dritten Evangelium die nach Emmaus wandernden Jünger den gekreuzigten Jesus als einen Propheten bezeichnen, gewaltig in That und Wort (24, 19), so ist unter der That hier sein Wunderthun verstanden, und dieses als Beweis seiner Prophetenwürde seinem Wort oder seiner Lehre noch vorangestellt. So heißt er auch in der Apostelgeschichte, in der Pfingstrede des Apostels Petrus, ein Mann, vor den Juden beurkundet durch Machtthaten, Zeichen und Wunder, die Gott durch ihn gethan (2, 22). Es war ja nach dem Zeugniß des Apostels Paulus (1 Kor. 1, 22) Nationaleigenheit der Juden, von einem Manne, dessen Lehre sie Glauben schenken sollten, Zeichen zu verlangen, d. h. es sollten auf sein Wort Erfolge eintreten, zu deren Herbeiführung menschliche Kraft nicht hinreichte, zum Beweis, daß Gott mit ihm sei (Joh. 3, 2); wie schon Moses vor dem Untergang der rebellischen Rotte Korah zu dem Volke gesprochen haben sollte (4 Mos. 16, 28 fg.): „Daran werdet ihr erkennen, daß Jehova mich gesandt hat, und ich nicht von mir selber handle, wofern diese sterben, wie alle andern Menschen, so hat Jehova mich nicht gesandt; wenn aber Jehova ein Wunder wirkt, und die Erde ihren Mund aufthut und sie verschlingt, dann werdet ihr erkennen, daß sie (in mir) Jehova verworfen haben."

Da die hebräische Nationalsage dem Moses und den vornehmsten Propheten eine Reihe solcher Wunder beigelegt hatte, wie sie nun in den vom Volke heilig gehaltenen Büchern zu lesen waren, so war es natürlich, daß von jedem, der Anspruch darauf machte, ein Prophet, oder gar „der letzte Retter des Volks“ (nach Moses dem ersten), d. h. der Messias, zu sein, gleichfalls Wunder erwartet wurden, und daß ein Lehrer, bei allen sonstigen Gaben, doch nicht recht für voll galt, wenn ihm dieses Kennzeichen höherer Beglaubigung abging (vgl. Joh. 10, 41). Hienach ist es ganz glaublich, was wir in den Evangelien lesen, daß Jesu mehr als einmal, besonders wenn er sich etwas herauszunehmen schien, was nur ein Prophet sich herausnehmen durfte, die Forderung eines beglaubigenden Zeichens entgegentrat. Wenn in den drei ersten Evangelien die Hohenpriester und Volksältesten ihn wegen seines reformatorischen Auftretens im Tempel (er hatte Tags zuvor die Verkäufer und Wechsler daraus vertrieben) um die Vollmacht angingen, aus der er das thue (Matth. 21, 23. Marc. 11, 28. Luc. 20, 2), so hat der vierte Evangelist dieses Ansinnen in die Frage verwandelt: welches Zeichen lässest du uns sehen, daß du dergleichen thun darfst? (2, 18) wie auch bei Matthäus (12, 38) die Schriftgelehrten und Pharisäer Jesum einmal geradezu mit dem Verlangen antreten, ein Zeichen von ihm zu sehen, daß sie ein andermal sogar als ein Zeichen vom Himmel näher bestimmen (Matth. 16, 1. Marc. 8, 11).

Sehr natürlich ist aber auch, daß sich Jesus auf derlei Forderungen nicht einließ. Es hieß wohl, die alten Propheten haben ja solche Thaten auch gethan; allein die alten Propheten lebten in der gefälligen Sage, Jesus für damals noch in der strengen geschichtlichen Wirklichkeit, und erst später sollte ihm die Sage, wie jenen alten Propheten, unter die Arme greifen. Nach Marcus (8, 12) hätte Jesus auf die Zeichenforderung der Pharisäer kurzweg erklärt, es werde diesem bösen und ehebrecherischen Geschlecht kein Zeichen gegeben werden; bei Matthäus (12, 39. 16, 4) und Lucas (11, 29) setzt er noch hinzu, kein Zeichen außer dem Zeichen des Propheten Jonas. Dieß wird zwar bei Matthäus durch den bekannten Zusatz V. 40 auf Jesu dreitägigen Aufenthalt im Grabe, als vorgebildet durch des Propheten dreitägigen Aufenthalt im Bauche des Seethiers, gedeutet; aber dieser Beisatz fehlt bei Lucas, wo es vielmehr statt desselben heißt: wie Jonas ein Zeichen gewesen sei für die Nineviten, so werde des Menschen Sohn ein solches für dieses Geschlecht sein; und inwiefern er dieß sein sollte, erfahren wir, wenn es bei Lucas weiter heißt, die Leute von Nineve werden im Gerichte gegen dieses Geschlecht auftreten, denn sie haben auf die Predigt des Jonas hin Buße gethan, die Zeitgenossen Jesu aber, muß man hinzudenken, auf die Predigt Jesu nicht. Daß dieß der ursprüngliche Sinn der Rede vom Jonaszeichen ist, bezeugt gegen seine eigene

Auslegung auch Matthäus, wenn er nach den Worten von dem Aufenthalt im Bauche des Seethiers wie Lucas fortfährt, die Nineviten werden im Gerichte gegen dieſes Geſchlecht zeugen, denn ſie haben ſich auf die Predigt des Jonas (alſo nicht auf das Wunder ſeiner Rettung aus dem Fiſchbauche) bekehrt. Auch daß bei beiden Evangeliſten neben den Nineviten, die auf die Predigt des Jonas hin Buße thaten, die Königin von Saba angeführt wird, die ſich durch den Ruf von Salomo's Weisheit von den Enden der Erde herbeiziehen ließ, beweiſt, daß hier nicht von einem Wunder, ſondern überhaupt von einer Sache, die großen Eindruck macht, die Rede iſt. Auf die Bewohner von Nineve hat die bloße eintägige Predigt des Jonas ſolchen Eindruck gemacht, daß ſie bis zum König hinauf Buße thaten; den gleichen und noch ſtärkeren Anlaß zur Beſſerung und Rettung bietet Gott den Juden in Jeſus und ſeiner Predigt dar, ſie werden ihn aber nicht benützen. Daß nach dem Tode Jeſu und dem Aufkommen des Glaubens an ſeine Auferſtehung unter dem Zeichen des Jonas die letztere verſtanden und dieß als ausdrückliche Erklärung Jeſu eingeſchoben wurde, ergab ſich von ſelbſt; daß hier Lucas gegen Matthäus die urſprünglichere Form der Rede Jeſu aufbehalten hat, iſt uns auch ſonſt ſchon vorgekommen.[1])

Streng genommen wären durch das Wort vom Jonaszeichen, ſelbſt wenn man es auf die Auferſtehung bezieht, doch alle andern Wunder, alſo insbeſondere diejenigen, um welche es ſich hier handelt, die von ihm zu verrichtenden Wunderthaten, von Jeſu abgelehnt; aber es ſei eben nicht ſtreng und allgemein zu nehmen, ſagt man, wie ſchon aus dem einſchränkenden Beiſatz erhelle, daß „dieſem böſen und ehebrecheriſchen Geſchlecht", d. h. nicht den Zeitgenoſſen Jeſu überhaupt, ſondern nur den Phariſäern und Schriftgelehrten, die ein Zeichen gefordert hatten, keines gegeben werden ſolle. Allein that Jeſus überhaupt Wunder, und viele davon ſo öffentlich, wie die Evangeliſten erzählen, ſo waren ſie auch für die Schriftgelehrten und Phariſäer gethan, die ſie mit anſehen konnten und den Evangelien zufolge mehr als einmal wirklich mit angeſehen haben. Unter dem von ihm getadelten „Geſchlecht" hat Jeſus hier wie Matth. 11, 16 ſeine Zeitgenoſſen überhaupt verſtanden, deren Unempfänglichkeit und Verkehrtheit ihm in

---

1) Baur (Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien, S. 513 fg.) findet in dem Wort vom Jonaszeichen ſchon urſprünglich eine Beziehung auf Jeſu Auferſtehung, und hält daher nicht bloß dieſe Deutung bei Matthäus, ſondern auch ſchon die Worte bei Lucas: „außer dem Zeichen des Propheten Jonas", für eine Erweiterung der Rede Jeſu nach dem Erfolg, ſo daß Marcus mit ſeiner einfachen Abweiſung der Zeichenforderung das Richtige hätte. Der Sache nach kommt dieß auf daſſelbe hinaus; nur verliert man mit der Erwähnung des Jonaszeichens den paſſenden Uebergang zu demjenigen, was Jeſus ſofort von der Buße der Nineviten auf die Predigt des Jonas hin ſagt.

den Pharisäern und Schriftgelehrten besonders grell zur Anschauung kam. Immerhin kann von dieser verkehrten Mehrheit eine bessere Minderheit unterschieden werden, aber nicht in dem Sinne, daß für sie Wunder gethan werden sollten, was ja in dieser Ausschließlichkeit gar nicht möglich war, sondern diese Minderheit wäre dann als eine solche zu denken, die Wunder weder verlangt noch bedarf.

Im schroffsten Widerspruch freilich mit dieser Ablehnung des Zeichen- und Wunderthuns scheint sich Jesus in der Antwort, die er den Abgesandten des Täufers gab, auf eine ganze Reihe von Wundern, die er thue, und zwar zum Zeichen seiner messianischen Sendung thue, zu berufen (Matth. 11, 5. Luc. 7, 22). Dieser Aufzählung der Wunder, die Jedermann ihn thun sehen könne, fügt Jesus die Worte bei: „Und selig ist, der keinen Anstoß an mir nimmt." Damit zielt er auf den Täufer Johannes, der ihn hatte fragen lassen, ob er der verheißene Messias sei, oder ob man eines Andern warten solle? so aber hatte dieser fragen lassen, als er von den Werken, d. h. den Wunderthaten Jesu hörte. Hat er auf diese Kunde hin fragen lassen, so kann er an Jesu keinen Anstoß genommen haben, er müßte denn der Kunde nicht geglaubt, oder die Werke Jesu mit den Pharisäern für Teufelswerke gehalten haben; woran nach der evangelischen Darstellung nicht zu denken ist. Sondern nur zweifeln konnte er etwa noch, ob jene Wunder, dergleichen doch ebenso schon von alttestamentlichen Propheten gethan worden waren, auch dießmal wieder nur einen Propheten, oder endlich einmal den Messias selbst ankündigten? Diesen verzeihlichen Zweifel aber konnte Jesus nicht als ein Anstoßnehmen an ihm bezeichnen. Vielmehr lauten seine Worte ganz so, als hätte er sie gegen solche gesprochen, die sich daran stießen, daß er die von dem Messias erwarteten Wunder nicht that, und dann sind die Wunder, auf die er sich unmittelbar vorher als auf solche berief, die Jedermann von ihm sehen könne, im geistigen Sinne von den sittlichen Wirkungen seiner Lehre zu verstehen. „Wie?" will er sagen, „ihr vermisset an mir die Wunderthaten, die ihr von dem Messias erwartet? und ich thue doch täglich geistig Blinden die Augen, Tauben die Ohren auf, mache Lahme aufrecht und rüstig wandeln, und gebe selbst den sittlich ganz Erstorbenen neues Leben. Wer einsieht, wie viel mehr werth diese geistigen Wunder sind, der wird an dem Mangel der leiblichen keinen Anstoß nehmen; nur ein solcher aber ist auch für das Heil, das ich der Menschheit bringe, sowohl empfänglich, als desselben würdig."

Indessen Jesus mochte immerhin das leibliche Wunderthun ablehnen: bei der Denkart seiner Zeit- und Volksgenossen mußte er Wunder thun, er mochte wollen oder nicht. Sobald er einmal für einen Propheten galt (Luc. 7, 16. Matth. 21, 11) — und wir werden doch nicht bezweifeln, daß er zu diesem Rufe so gut wie der Täufer auch ohne Wunder habe gelangen können — so traute man ihm auch Wunderkräfte zu, und sobald

man ſie ihm zutraute, traten ſie ſicher auch in Wirkſamkeit. Wenn, wo er ſich ſeitdem zeigte, die Leidenden ihn ordentlich anfielen, um nur ſeine Kleider berühren zu dürfen, weil ſie davon Heilung erwarteten (Matth. 14, 36. Marc. 3, 10. 6, 56. Luc. 6, 19), ſo müßte es ſeltſam zugegangen ſein, wenn unter allen dieſen bei keinem die erregte Einbildungskraft, der gewaltige ſinnlich-geiſtige Eindruck, ſei es wirkliche Hebung oder doch augenblickliche Linderung ſeiner Uebel hervorgebracht hätte, die nun der Wunderkraft Jeſu zugeſchrieben wurde. Ob gerade ein Uebel wie das der blutflüſſigen Frau (Matth. 9, 20 fg.) auf ſolche Weiſe durch Erregung der Phantaſie heilbar war, mag man bezweifeln, aber daß es in manchen Fällen wirklich ſo zugegangen ſein kann, wie dort berichtet iſt, wird ſich nicht in Abrede ſtellen laſſen. Und wenn in ſolchen Fällen Jeſus die Geheilten, wie jenes Weib, mit den Worten entließ: „Dein Glaube hat dir geholfen“ (V. 22. vgl. Marc. 10, 52. Luc. 17, 19. 18, 42), ſo hätte er ſich nicht wahrhaftiger, nicht beſcheidener, nicht correcter und präciſer ausdrücken können. Auch in der Angabe der Evangeliſten, daß ihm in ſeiner Heimath Nazaret wegen des Unglaubens der Leute nur wenige Curen gelungen ſeien (Matth. 13, 58. Marc. 6, 5), iſt noch eine verlorene Spur der richtigen Einſicht zu erkennen.

Eine ſolche Heilung durch Erregung der Einbildungskraft war beſonders bei einer Krankheitsart möglich, die ſelbſt zur Hälfte auf Einbildung beruhte, und die gerade damals unter den Juden Modekrankheit war, bei der Beſeſſenheit. Wir haben dieſe Krankheit auch in unſern Tagen im Zuſammenhang mit neu aufgeregtem Geiſter- und Dämonenglauben auftauchen ſehen, indem Nerven- und Geiſtesſtörungen, die ſonſt einfach in Form von Krämpfen, periodiſcher Verrücktheit u. dgl. aufgetreten ſein würden, im Zuſammentreffen mit jenem Aberglauben ſich als Wahn dämoniſcher Beſitzung geſtalteten, und nun auch nur mittelſt Eingehens und Einwirkens auf dieſen Wahn ſich heben ließen. Es hat alle Wahrſcheinlichkeit, daß in Betreff der Urſache dieſer Krankheit Jeſus die Vorſtellungen ſeiner Zeit theilte; daß ſie aber nicht ſelten vor ſeiner Bedrohung im Namen Gottes wich, betrachtete er zwar als ein Zeichen der meſſianiſchen Zeit (Matth. 12, 28), legte aber darauf für ſich und ſeine Jünger um ſo weniger ein entſcheidendes Gewicht (ſ. Luc. 10, 20), als er daſſelbe auch durch Andere bewirkt ſah, die er ſich in dieſer Hinſicht unbefangen gleichſtellte (Matth. 12, 27. Luc. 11, 19). Daß die Erwähnung von Kranken dieſer Art, die in den drei erſten Evangelien ſo häufig iſt (Matth. 4, 24. 8, 16. 28 fg. 9, 32 fg. 10, 1. 8. 12, 22 fg. 15, 22. 17, 18 fg.), im vierten gänzlich fehlt, iſt einer der ſicherſten Beweiſe ſeines ſpätern Urſprungs und unhiſtoriſchen Charakters.

Bei dergleichen Phantaſiecuren konnte es aber nicht fehlen, daß mit der Aufregung bisweilen auch die durch ſie herbeigeführte Lebensförderung

wieder schwand, und die alten Uebel wiederkehrten. Auch von solcher Recidive spricht Jesus, und zwar nicht blos in Bezug auf Kranke, die von Andern geheilt waren, sondern ganz allgemein, so daß wir annehmen dürfen, es waren ihm auch bei seinen eigenen Curen dergleichen Fälle vorgekommen. Er erklärt sie, was die Besessenen betrifft, aus der Wiederkehr des ausgetriebenen Dämon mit unterdeß an sich gezogener Verstärkung (Matth. 12, 43—45. Luc. 11, 24—26); woraus wir sehen, daß er die Ursache dieser Uebel für eine übernatürliche, aber seine Kraft, sie zu heben, keineswegs für eine absolute nahm.

Hier stehen wir nun aber auch an der Gränze, die sich auf historischem Standpunkte für diese Wirkungsart Jesu zieht; nicht als ließe sich von jeder einzelnen Wundererzählung in den Evangelien angeben, ob und wie weit sie für geschichtlich anzusehen ist oder nicht, wohl aber so, daß wir einen Punkt bezeichnen können, jenseits dessen auf alle Fälle die Möglichkeit aufhört, weil hier jede geschichtliche Analogie uns verläßt, jede Denkbarkeit nach Naturgesetzen ein Ende hat. Fangen wir mit dem Aeußersten an, so kann Jesus niemals durch einen bloßen Segensspruch Nahrungsmittel in's Ungeheure vermehrt, niemals Wasser in Wein verwandelt haben, noch kann er dem Gesetz der Schwere zum Trotz, ohne einzusinken, auf dem Wasser gewandelt sein; er kann keine Todten in's Leben zurückgerufen, noch, wenn er nicht Schwärmer und Schwindler zugleich gewesen sein soll, die Entdeckung eines bloßen Scheintodes für eine Todtenerweckung ausgegeben haben. Ebenso wenig wird sich angeborene oder sonstige Blindheit und Taubheit auf sein Wort oder seine Berührung gehoben, oder Aussatz augenblicklich verloren haben. Denn allen dergleichen Erfolgen pflegen wir sonst nur im Gebiete des Mährchens oder des Aberglaubens, niemals auf dem Boden der Geschichte zu begegnen; wir finden wohl, daß an dergleichen Erfolge bisweilen geglaubt, und zwar in der Art geglaubt worden ist, daß Einzelne sie nicht nur mit angesehen, sondern selbst an sich erfahren zu haben meinten (Erblindete einen Augenblick wieder zu sehen, Taube zu hören sich einbildeten), ohne daß doch der Erfolg in Wirklichkeit eingetreten war. Außer den vermeintlich dämonischen, d. h. Gemüths- und Nervenkrankheiten, eigneten sich am meisten noch diejenigen Uebel, welche in den Evangelien gewöhnlich als Paralyse bezeichnet werden, d. h. Zustände von Lähmung, Zusammenziehung oder Verkrümmung einzelner Glieder oder des ganzen Körpers (Matth. 4, 24. 8, 6. 9, 2. 6. 12, 10. Luc. 13, 11) dazu, durch einen starken Eindruck auf das Gemüth, ganz oder theilweise, vorübergehend oder bleibend, gehoben zu werden; wenigstens sind von dieser Art höchst auffallende Curen auch sonst bekannt und für eine derselben von dem Meister der natürlichen Wundererklärung die urkundlichen Belege beigebracht.[1]) Unter diese Kategorie, theils

1) S. Paulus, Exegetisches Handbuch, I, 2, S. 509, und die daselbst angeführte Mittheilung im Sophronizon.

von pſychiſchen, theils von blos vermeintlichen Heilungen, überhaupt von natürlichen Ergebniſſen der Aufregung eines religiös exaltirten Kreiſes, haben wir auch diejenigen Wunder und Zeichen zu ſtellen, von denen der Apoſtel Paulus, theils als von ſelbſtgewirkten, theils als von ſolchen ſpricht, die in den chriſtlichen Gemeinden gäng und gäbe ſeien (1 Kor. 12, 28 fg. 2 Kor. 12, 12).

Die Frage liegt hier nahe, ob ſich Jeſus nicht, theils aus Menſchenfreundlichkeit, theils um in einem Fache wirklich etwas zu leiſten, worin er der Erwartung ſeiner Volksgenoſſen gemäß ſchlechterdings etwas leiſten ſollte, auch natürlicher Heilmittel bedient habe, der Volkslehrer nicht auch Volksarzt geweſen ſei? eine Anſicht, die in den Zeiten der Aufklärung und des Rationalismus im weiteſten Umfang durchgeführt, auch heute (man denke nur an Ewald's Geſchichte Chriſtus') noch nicht alle Geltung verloren hat. In der That hat ſie in den Sitten des Orients und ſo auch des Judenvolks, wo Prieſter und Propheten von jeher zugleich Träger mediciniſcher Ueberlieferungen waren, eine nicht zu verkennende Stütze[1]); während die craſſe Unwiſſenheit und der finſtere Aberglaube des Volks in jener Zeit es begreiflich machen, daß auch Heilungen, die durch augenſcheinlich natürliche Mittel bewirkt waren, für Wunder genommen wurden. Um jedoch hierin über die bloße Möglichkeit und allgemeine Muthmaßung hinauszukommen, müßten uns in der evangeliſchen Erzählung Anhaltspunkte gegeben ſein, an die wir unſere Vermuthung anknüpfen könnten. Als ſolche werden von den Freunden jener Vorausſetzung alle diejenigen Fälle betrachtet, wo Jeſus bei ſeinen Heilungen über das bloße Wort hinaus ſich äußerer Stoffe oder körperlicher Handanlegung bedient haben ſoll. Daß er die Zunge eines Taubſtummen mit Speichel berührt (Marc. 7, 33), einem Blinden in die Augen ſpuckt (Marc. 8, 23), dem Blindgeborenen einen aus Speichel und Staub bereiteten Teig auf die Augen ſtreicht, und ihn ſofort in einem Teiche ſich waſchen heißt (Joh. 9, 6 fg.), und daß die Heilung hier erſt nach dieſer Waſchung, bei dem andern Blinden aber laut der ausdrücklichen Angabe des Evangeliſten in zwei Abſätzen erfolgt, darin hat man die Anwendung natürlicher Mittel geſehen, und weiterhin auch in dem bloßen Berühren und Handauflegen (z. B. Matth. 8, 3. 15. 9, 59. 20, 34. Marc. 6, 5. Luc. 4, 40) ein Handanlegen und nach Umſtänden chirurgiſches Operiren vermuthet. Allein dem Sinne der evangeliſchen Berichterſtatter kann nichts entſchiedener zuwider ſein. Ihnen iſt die Handauflegung bei der Wunderheilung daſſelbe, was ſie bei der Ertheilung des Segens iſt, ſie ſchauen

1) Auch an das kann man denken, was Joſephus (Bell. jud. 2, 8, 6) von den Heilbeſtrebungen der Eſſener ſagt; obwohl der Umſtand, daß er neben Wurzeln auch von Steinen ſpricht, deren Eigenſchaften ſie erforſchten, der Sache eher ein magiſches Anſehen gibt.

darin den Uebergang der höheren Kraft von dem Wunderthäter auf den Kranken an, und auch der Speichel und Teig ist nicht aus der Geschichte der Medicin, sondern des Aberglaubens zu begreifen, dem zulieb ja auch der angehende Kaiser Vespasian, den der gefällige Procurator von Aegypten dem alexandrinischen Pöbel als Götterliebling produciren wollte, einem Blinden in die Augen spucken mußte, der dann auch nicht ermangelte, auf der Stelle sehend zu werden.[1]) Dabei ist nicht außer Acht zu lassen, daß diejenigen Vornahmen, die, wie das Spucken und Teigmachen, noch am meisten an natürliche Mittel erinnern, nicht etwa in den ältesten und ursprünglichsten, sondern in den spätesten und auch sonst der unhistorischen Umgestaltung verdächtigsten Berichten, nämlich bei Marcus und Johannes, sich finden. Es bleibt also in diesem Stücke bei der allgemeinen Möglichkeit, ohne daß zu irgend einem bestimmteren Ergebniß zu gelangen wäre.

Wir bedürfen aber auch einer solchen Voraussetzung gar nicht, weder um die von Jesu gewonnene Geltung, noch um die Entstehung der evangelischen Wundergeschichten zu erklären. Jene war er der Mann durch rein geistige Mittel zu erringen; für diese reichen die von uns nicht bestrittenen ganz natürlichen Glaubenswunder auf der einen, und auf der andern Seite der uns längst bekannte Schluß von dem, was mit und von dem Messias geschehen müsse, auf das, was mit und von Jesu wirklich geschehen sei, einschließlich der sinnbildlichen oder für manche Einrichtung der nachmaligen Christengemeinde vorbildlichen Bedeutung dieser Geschichten, vollkommen aus.

43.

Die Jünger Jesu.

Bei seinem Thun und Lehren war es Jesu nicht blos um die augenblicklichen Erfolge zu thun, wie sie bei dem weiten und wechselnden Kreise ab- und zuströmender Volksmassen allein zu erzielen waren; er wollte etwas Dauerndes begründen, und wenn wir auch nicht wissen, wie lang oder kurz er sich die Frist bis zum Eintritt des Abschlusses der jetzigen Weltperiode gedacht haben mag, so sollte doch, was er in der Menschheit anregte, die Kraft haben, dieselbe in möglichst weitem Umfange anzuziehen und umzubilden. Das war ohne einen engeren Kreis von Schülern, die beständig in seiner Gesellschaft blieben, von ihm tiefer als die Massen in seine Gedanken eingeweiht, von seinem Geiste durchdrungen wurden, nicht zu erreichen. Dergleichen engere Schülerkreise um sich zu haben, war bei

1) Tacit. Histor., IV, 81. Sueton. Vesp. 7.

den hebräiſchen Propheten und ſpäter den Rabbinen ebenſo herkömmlich als bei den griechiſchen Philoſophen. Insbeſondere um den unmittelbaren Vorgänger Jeſu, den Täufer Johannes, finden wir außer der ab- und zuſtrömenden Menge zugleich einen ſolchen ſtändigen Jüngerkreis.

Wie zahlreich derſelbe auf Seiten des Täufers war, wiſſen wir nicht; bei Jeſus findet ſich bekanntlich das Eigenthümliche, daß er aus zwölf Perſonen beſtand, deren Namen uns im Neuen Teſtament in einem vierfachen Katalog (Matth. 10, 2—4. Marc. 3, 16—19. Luc. 6, 14—16. Apoſtelgeſch. 1, 13), bis auf einzelne Abweichungen in der Ordnung und eine im Namen gleichlautend, aufbewahrt ſind. Die Bedeutung dieſer Zahl liegt in dem zwölfſtämmigen Hebräervolke auf der Hand; wenn auch nicht nach Matthäus (19, 28) und Lucas (22, 30) Jeſus ſelbſt ſeinen zwölf Jüngern verhieße, daß ſie bei ſeiner Wiederkunft auf zwölf Stühlen ſitzen und die zwölf Stämme Iſrael's richten ſollen. Von einem beſtimmten Wahlacte, durch welchen Jeſus die Zwölfe auf einmal berufen hätte, ſagt Matthäus nichts, und was Marcus (3, 13 fg.) und Lucas (6, 13) davon zu erzählen wiſſen, hat ganz das Anſehen, aus der herrſchenden Vorausſetzung, daß die Zwölfe von Jeſu ſelbſt ausgewählt ſeien (vgl. Joh. 6, 70. 15, 16. Apoſtelgeſch. 1, 2), nach eigener Phantaſie herausgeſponnen zu ſein. Auf der andern Seite aber wäre es doch wohl zu weit gegangen, wollte man vermuthen, daß erſt nach dem Tode Jeſu aus judaiſtiſchen Vorſtellungen heraus ſich die Feſtſtellung des Apoſtelcollegiums auf zwölf Perſonen gemacht habe. Dazu erſcheint dieſe Zahl zu früh. Nicht nur die ſchon etlich und dreißig Jahre nach dem Tode Jeſu geſchriebene Offenbarung Johannis ſetzt die Zwölfzahl der Apoſtel gewiſſermaßen als ein chriſtliches Fundamentalverhältniß voraus (21, 14), ſondern auch der Apoſtel Paulus, deſſen erſte Bekanntſchaft mit der Chriſtenſekte in das erſte Jahrzehnt nach dem Tode Jeſu hinaufreicht, ſpricht von den Zwölfen als einem beſtehenden Collegium (1 Kor. 15, 5). Daß Jeſus den engeren Kreis ſeiner Schüler auf dieſe Zahl feſtſetzte, beweiſt allerdings, daß er bei ſeinem Reformplan zunächſt an das Volk Iſrael dachte, aber nicht, daß er dabei ſtehen bleiben wollte.

Wenn die Evangeliſten, ſelbſt diejenigen nicht ausgenommen, welche die Auswahl der Zwölfe zu einem einmaligen Acte machen, verſchiedene Glieder dieſes Kreiſes bei beſondern Gelegenheiten einzeln oder paarweiſe in Verbindung mit Jeſu treten laſſen, ſo hat dieß zwar im Allgemeinen alle geſchichtliche Wahrſcheinlichkeit; aber die einzelnen Scenen, von welchen ſie dabei zu erzählen wiſſen, ſind ſo ſichtbar auf dem Wege der Sage oder der freien Dichtung entſtanden, daß wir erſt ſpäter genauer darauf eingehen können. Durch dergleichen eigene Berufungsgeſchichten ſind in den ſynoptiſchen Evangelien die beiden Brüderpaare, die Jonasſöhne Simon und Andreas (Letzterer fehlt indeß bei Lucas) und die Zebedäusſöhne Jakobus und Johannes ausgezeichnet (Matth. 4, 18—22. Marc. 1, 16—20. Luc. 5,

1—11). Daß sie in diesen Erzählungen vom Fischfang auf dem galiläischen See hinweg zur Nachfolge Jesu berufen werden, daran scheint soviel geschichtlich zu sein, daß sie in der That früher Fischer an diesem See gewesen waren. Ein Aehnliches mag von der Geschichte der Berufung eines Zöllners gelten, die ebenfalls sämmtliche Synoptiker geben (Matth. 9, 9 fg. Marc. 2, 13 fg. Luc. 5, 27 fg.); ob er wohl nur im Matthäus-Evangelium einen Namen hat, der in den Apostelverzeichnissen wiederkehrt, nämlich den des angeblichen Verfassers jenes Evangeliums, während er bei Marcus und Lucas Levi heißt. Auch das vierte Evangelium meldet, wie Andreas und Simon zu Jesu gekommen (1, 35 fg.), aber Ort und Umstände sind dabei ganz andere; von Jakobus ist keine Rede, und Johannes wird in der mysteriösen Art nur angedeutet, welche diesem Evangelium in Bezug auf diesen seinen angeblichen Verfasser oder Gewährsmann eigenthümlich ist. In demselben Zusammenhange werden noch Philippus und Nathanael berufen, wovon nur der erstere in den synoptischen Apostelkatalogen sich findet, der letztere durch eine unsichere Vermuthung für denselben mit dem Bartholomäus (neuerlich mit dem Matthäus) dieser Verzeichnisse gehalten wird. Da zwar die Zwölfzahl der Apostel bekannt war, von diesen selbst aber mehrere ziemlich unbekannt geblieben waren, so war es natürlich, daß einzelne leere Stellen bald mit verschiedenen Namen ausgefüllt wurden, wie an der Stelle des Lebbäus-Thaddäus der zwei ersten Evangelien in den beiden Katalogen des Lucas ein Judas Jakobi erscheint.

In sämmtlichen Apostelverzeichnissen, bei Matthäus sogar mit der ausdrücklichen Bezeichnung als der Erste, steht Simon Petrus an der Spitze; in der Erzählung sämmtlicher Evangelien ist er in Rede (Matth. 15, 15. 16, 16. 22. 17, 4. 18, 21. 19, 27. 26, 33. Joh. 6, 68. 13, 6. 9) und That (Matth. 14, 28 fg. 26, 58. Marc. 1, 36. Joh. 18, 16. 21, 3. 7) den Uebrigen voran; in allen wird er von Jesu mit den Beinamen Kephas oder Petrus ausgezeichnet (Matth. 16, 18. Marc. 3, 16. Luc. 6, 14. Joh. 1, 43). Möglich, daß ein sonst schon aus irgend einem Anlaß ihm eigen gewordener Beiname als ein ihm von Jesu gegebener Ehrenname betrachtet, oder daß derselbe ihm erst später von der Gemeinde beigelegt wurde; das Wesen eines Mannes wenigstens, der bei vielem Feuer wenig Festigkeit besaß, wie er nicht blos durch seine Verläugnung, sondern auch durch sein späteres Verhalten in dem Streite zwischen Heiden- und Judenchristenthum (Gal. 2, 11 fg.) bewies, kann man durch den Beinamen des Felsenmannes nicht gerade treffend bezeichnet finden. Ungleich bezeichnender muß für die beiden Zebedäuskinder der zwar nur bei Marcus (3, 17) aufbehaltene Beiname Boanerges oder Donnersöhne erscheinen: für Johannes insbesondere, wenn die gewitterschwangere Offenbarung wirklich von ihm ist; für beide, wenn die Erzählung bei Lucas (9, 54) von dem Feuer, daß sie auf ein samarisches Dorf, weil es ihrer Festkaravane die Herberge versagte, vom

Himmel herabbitten wollten, auf einer geſchichtlichen Grundlage beruht. Sie ſtanden Jeſu auch dadurch noch beſonders nahe, daß ihre Mutter (Salome nach Marc. 15, 40. vgl. mit Matth. 27, 56) eine von den Frauen war, die Jeſum begleiteten; wie ſie denn für ihre Söhne die beiden erſten Stellen im künftigen Meſſiasreich erbeten haben ſoll (Matth. 20, 20 fg.). Dieſe drei Männer, Petrus, Jakobus und Johannes, denen Marcus, wie es ſcheint, der Bruderſchaft mit Petrus wegen, etlichemal noch den Andreas beigeſellt (1, 29. 13, 3), finden wir in den drei ſynoptiſchen Evangelien gleichſam als den engeren Ausſchuß des Zwölfercollegiums, der von Jeſu zu verſchiedenen Scenen, wie die Verklärung, der Seelenkampf in Gethſemane, nach Marcus auch die Auferweckung der Jairustochter, beigezogen wird, deren richtiger Auffaſſung die übrigen nicht gewachſen ſchienen, oder die als Myſterien nur vor wenigen Geweihten vorgegangen ſein ſollten. Wie aus dieſem ſynoptiſchen Triumvirat im vierten Evangelium Jakobus geradezu todt geſchwiegen (nur der Anhang, 21, 2, erwähnt der Söhne des Zebedäus), Petrus aber, ohne daß ſeinem überlieferten Vorrang ausdrücklich zu nahe getreten würde, doch durch eine feinberechnete Darſtellung überall hinter den „andern Jünger“ oder den „Jünger, den Jeſus lieb hatte“, d. h. den Johannes, zurückgeſtellt wird, dieß iſt bei der Vorausſetzung, daß der Apoſtel Johannes der Verfaſſer des Evangeliums ſei, ebenſo ſchwer zu erklären, als es bei unſerer Vorausſetzung über den Urſprung des Evangeliums ſich leicht begreift, wie an einem ſpäteren Orte gezeigt werden ſoll. Auch die Art, wie in dieſem Evangelium an Philippus, Andreas, Thomas die Rollen vertheilt ſind, beruht allem Anſchein nach auf ganz freiem Verfahren, das nur etwa durch das Anſehen dieſer Namen in der Ueberlieferung der Kirche Kleinaſiens, wo z. B. Philippus in Hierapolis begraben ſein ſollte[1]), bedingt ſein mochte.

Sonſt tritt aus dem Kreiſe der Zwölfe nur noch derjenige mit unterſcheidbarer Eigenthümlichkeit hervor, dem ſämmtliche Apoſtelverzeichniſſe die letzte Stelle anweiſen, Judas der Verräther. Wie Jeſus dazu kam, einen Mann, der zu ſolcher That fähig war, in ſeinen engſten Kreis zu ziehen und darin zu behalten, und wie Judas dazu kam, ſeinen Meiſter zu verrathen, das wird uns durch die drei erſten Evangeliſten zwar nicht begreiflich, durch den vierten aber geradezu unbegreiflich gemacht. Was Jeſum betrifft, ſo ſagen zwar auch die Synoptiker bei andern Gelegenheiten, er habe die Gedanken der Menſchen durchſchaut (Matth. 9, 4. Marc. 2, 8. Luc. 5, 22); aber in Bezug auf Judas ſagen ſie doch erſt ganz zuletzt, als der Verrath ſchon geſchehen iſt, daß Jeſus es wohl gewußt habe (Matth. 26, 21 fg.). Der vierte Evangeliſt hingegen bemerkt ausdrücklich, Jeſus habe von Anfang an ſchon denjenigen gekannt, der ihn verrathen würde (6, 64);

1) Euſebius, Kirchengeſchichte, III, 31, 3.

wodurch es, menschlich genommen, rein unerklärlich wird, warum er ihn nicht aus seiner Gesellschaft verwies. Ebenso bleibt auf Seiten des Judas nach der synoptischen Darstellung, bei der Geringfügigkeit der ihm gebotenen Summe (nach Matth. 26, 15 dreißig Silberlinge, etwa 25 Thaler) der Beweggrund zu seinem Verrathe dunkel; aber wenn wir im vierten Evangelium von einem Gesellschaftsbeutel lesen, den Judas geführt und gelegentlich bestohlen habe (12, 6), so sehen wir vollends nicht ein, wie er gegen die einmalige geringe Belohnung einen dauernden Posten, der für seine Unredlichkeit so gewinnreich war, aufgeben mochte. Ist nun freilich dort der Betrag des Lohns, wie wir später sehen werden, nur aus einer fälschlich hieher bezogenen Prophetenstelle (Zach. 11, 12) genommen, so beruht auch bei Johannes die betrügliche Beutelführung von Seiten des Judas wahrscheinlich nur auf einem Rückschluß aus seinem Verrath; wie die Angabe, daß Jesus seinen Verräther schon von Anfang an gekannt habe, lediglich auf dem Logoschristusbegriff des vierten Evangelisten beruht.

Auf die verschiedenen Vermuthungen darüber, was wohl den Judas zu seinem Verrathe bewogen haben möge, wobei meistens vorausgesetzt wurde, derselbe habe seine weltlich-eigennützigen Messiashoffnungen durch Jesum nicht befriedigt, sich vielleicht auch gegen die drei bevorzugten Jünger zurückgesetzt gefunden [1]), lassen wir uns hier nicht ein, da sie ohne allen Halt in unsern evangelischen Ueberlieferungen sind. Dagegen ist ein neuerer Versuch bemerkenswerth, die ganze Erzählung von Judas und seinem Verrath als eine tendenziöse Dichtung zu fassen. [2]) Weder Paulus, wird geltend gemacht, noch die Offenbarung Johannis wissen von einem Verräther; beide sprechen schlechtweg von den Zwölfen, wie wenn nie einer ausgefallen wäre (Offenb. 21, 14. 1 Kor. 15, 5), und in der paulinischen Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls (1 Kor. 11, 23), worin man gewöhnlich den Verrath erwähnt finde, sei nur von der Ueberlieferung Jesu an die Obrigkeit mit demselben Worte die Rede, womit Matthäus (4, 12) und Marcus (1, 14) von der Gefangennehmung des Täufers sprechen [3]), bei welcher doch kein Verrath im Spiel gewesen. Als Motiv, einen Verräther zu erdichten, betrachtet der scharfsinnige Urheber dieser Ansicht den Wunsch der paulinischen Partei, dem Heidenapostel in dem Zwölfercollegium einen Platz zu verschaffen, was nicht anders habe geschehen können, als so, daß man einen aus demselben herauswarf, indem man den Verrath des jüdischen Volks an Jesu auf ihn übertrug. Dieß habe der Verfasser des Urevangeliums ge-

1) So neuestens auch Renan, Vie de Jésus, S. 381.

2) Volkmar, Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung, S. 260 fg., 285 fg.; die geschichtstreue Theologie, S. 75 fg.

3) 1 Kor.: ἐν τῇ νυκτὶ, ᾗ παρεδίδοτο (ὁ κύριος Ἰησοῦς). Matth.: ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη.

than, ſei aber nur mit demjenigen durchgedrungen, was für ihn bloßes Mittel geweſen, der Ausſtoßung eines der Zwölfe; ſeinen eigentlichen Zweck, die Einſchiebung des Paulus, habe die judenchriſtliche Partei ſofort vereitelt, indem ſie zwar den Judas wiederherzuſtellen ſich nicht mehr getraut, aber ſeinen Platz alsbald durch Erdichtung der Wahl des Matthias wieder ausgefüllt, und denſelben ſo dem Paulus abermals verſperrt habe. Allein in der Geſchichte des Verräthers iſt zwar Vieles dunkel, doch nichts ſo Unwahrſcheinliches, daß wir uns zu einer ſo kühnen Hypotheſe über ihre Entſtehung veranlaßt ſehen könnten, die für uns namentlich dadurch unannehmbar wird, daß wir von einem ſo durchgreifenden Einfluß des Paulinismus auf die urſprüngliche Geſtaltung der evangeliſchen Ueberlieferung uns nicht überzeugen können.

Die zwölf Jünger heißen zwar in ſämmtlichen Evangelien auch Apoſtel; doch nur Lucas (6, 13) ſagt ausdrücklich, daß Jeſus ſelbſt ſie ſo genannt habe. Dieß konnte er in Bezug auf ihre künftige Beſtimmung zu evangeliſchen Sendboten auch dann, wenn er ſie nicht bei ſeinen Lebzeiten ſchon auf eine ſolche Miſſionsreiſe ausſandte, wie dieß gleichwohl die drei erſten Evangeliſten erzählen. Ob dieß wirklich ſo geſchehen ſei, kann man aus verſchiedenen Gründen bezweifeln. Für's Erſte genügte für den engeren Kreis, den nach der ſynoptiſchen Darſtellung die ausgeſendeten Jünger damals nicht überſchritten, ſo lange Jeſus lebte, ſeine eigene Thätigkeit; für's Andere waren in jener Zeit, wie Jeſu nicht verborgen ſein konnte, die Vorſtellungen der Zwölfe von dem Reiche des Meſſias noch ſo ganz jüdiſch, daß ſie, damit ausgeſendet, ſeiner Abſicht nur entgegenwirken konnten. Für's Dritte ſind die Anweiſungen, mit denen Jeſus ſie ausgeſendet haben ſoll, ſo ſehr auf die ſpäteren Verhältniſſe nach dem Tode Jeſu berechnet, daß ein Theil derſelben in der großen prophetiſchen Rede über die Bedrängniſſe der letzten Zeiten vor der Zerſtörung Jeruſalems wiederkehrt (vgl. Matth. 10, 17—22 mit Matth. 24, 9—13. Marc. 13, 9 fg. Luc. 21, 12 fg.), und die Vermuthung ſich aufdrängt, es möge auch dieſe Apoſtelausſendung, wie ſo manches Andere, das ſich erſt nach dem Tode Jeſu machte, zunächſt dem Auferſtandenen als letzter Befehl (Matth. 28, 19 fg.), dann aber dem noch Lebenden als wirkliche Probeausſendung zugeſchrieben worden ſein, von welcher, was gleichfalls nicht zu überſehen iſt, nur Marcus (6, 30) und Lucas (9, 10) die Apoſtel zurückkehren und Jeſu von ihren Erfolgen Bericht erſtatten laſſen.

Wenn wir in Bezug auf die zwölf Apoſtel zwar ihre Ausſendung noch bei Lebzeiten Jeſu, nicht aber ihre Auswahl durch ihn zweifelhaft finden, ſo ſtellt ſich dieß anders in Bezug auf die ſiebenzig Jünger, welche der Erzählung des Lucas (10, 1 fg.) zufolge Jeſus noch außer jenen ausgewählt und ausgeſandt haben ſoll. Sowohl daß nur Lucas davon erzählt, als was er davon erzählt, muß gegen dieſe Nachricht Bedenken erregen.

Jesus soll die Siebenzig ausgewählt haben, nachdem er von Galiläa aufgebrochen war, und zwar zu dem Zwecke, sie paarweise in alle die Städte und Ortschaften, wohin er zu kommen gedachte, vorauszuschicken. Damit scheint zunächst nur dasselbe gemeint, was vorher (9, 52) gesagt war, er habe in ein samarisches Dorf Boten vorausgesandt, die ihm Quartier bestellen sollten. Begreift man schon nicht, wie er zu dergleichen Bestellungen siebenzig Mann gebraucht haben sollte, so ist auch die Instruction, die er ihnen im Folgenden gibt, gar nicht hierauf, sondern auf eine Missionsreise berechnet; wie sie denn bei ihrer Zurückkunft (10, 17) von Dämonenaustreibungen, die zu einer bloßen Quartierbestellung nicht gehörten, zu berichten wissen. So ist auch in der ihnen ertheilten Anweisung von einem längeren lehrenden Aufenthalt der Sendboten in Städten und Häusern die Rede, wie uns dergleichen aus der Zeit nach dem Hingang Jesu von den Aposteln und andern Glaubensboten bekannt ist; wozu dann aber nicht paßt, daß unmittelbar nach dem Schlusse der Instruction bereits von der Rückkehr der Jünger und dem Erfolg ihrer Sendung die Rede ist. Ueberdieß, wenn die Aussendung der Siebenzig ein wirklicher und von der der Zwölfe verschiedener Vorgang gewesen wäre, so würde ihnen Jesus sicher auch besondere Ermahnungen mit auf den Weg gegeben haben; statt dessen wir von Lucas einfach einen Theil der Instructionsrede für die Zwölfe bei Matthäus und derjenigen Reden, die derselbe Evangelist auf die Botschaft des Täufers folgen läßt, hieher gezogen und als Anweisung für die Siebenzig verwendet finden.

Daß aber der dritte Evangelist der einzige ist, der einer Auswahl und Aussendung von siebenzig Jüngern gedenkt, ist deßwegen verdächtig, weil eine solche mit seinem eigenthümlichen Standpunkt und Zweck auf's genaueste zusammenhängt. Zunächst zwar erinnern die siebenzig Jünger an die von Moses zu seinem Beistand ausgewählten siebenzig Aeltesten (4 Mos. 11, 16. 25), wie der Verfasser der clementinischen Recognitionen [1]) sie als Beweis gebraucht, daß Jesus wirklich der 5 Mos. 18, 15 verheißene mosesgleiche Prophet gewesen. Aber die Siebenzig oder Zweiundsiebenzig ist nach jüdischer Vorstellung auch die Zahl der Weltnationen [2]): und nun liegt es ganz in der Art des dritten Evangelisten, daß er die ihm vielleicht in einem judenchristlichen Evangelium als Nachbild der siebenzig Aeltesten gegebenen siebenzig Jünger als Vorbild der Heidenapostel aufgefaßt und sie in diesem Sinne in sein Evangelium aufgenommen hat.[3])

Ueberblicken wir alles dasjenige, was wir von den zwölf Aposteln theils aus dem Neuen Testament, theils aus den spärlichen anderweitigen Nach-

1) I, 40.

2) Clem. Homil., 18, 4. Recogn., 2, 42. Epiphan. Haeres., 51, 7.

3) Vgl. Baur, Kanonische Evangelien, S. 499 fg.; Köstlin, Synoptiker, S. 264 fg.; Gfrörer, Die heilige Sage, I, 235; Hilgenfeld, Evangelien, S. 209.

richten wiſſen, und fragen, wie weit Jeſus in ihnen fähige und würdige Schüler gefunden hatte? ſo werden wir, den Verräther und bei den übrigen die Tage des erſten Schreckens nach der Gefangennehmung und Hinrichtung des Meiſters abgerechnet, ihrer Treue und Standhaftigkeit, ſoweit wir über ihre ferneren Schickſale glaubhaft berichtet ſind, alle Gerechtigkeit widerfahren laſſen müſſen. Ueber ihre Fähigkeit aber, ihren Meiſter zu verſtehen, in das Innere ſeiner Ideen und Plane einzudringen, werden wir nicht ebenſo vortheilhaft urtheilen können, und um ſo weniger, je höher wir Jeſum ſelbſt zu ſtellen Urſache finden. Daß ſie neben einem ſolchen Lehrer im Stande waren, bis zu ſeiner Hinwegnahme noch von einer Wiederherſtellung des Reichs Iſrael zu träumen (Luc. 24, 21. Apoſtelgeſch. 1, 6), gibt uns einen ſehr geringen Begriff von ihrer Faſſungskraft, und das ſtarre Vorurtheil, das ſie auch nachher noch der Zulaſſung der Heiden in das neue Meſſiasreich entgegenſtellten, zeigt uns wenigſtens, daß ſie unfähig waren, die Conſequenzen, die in dem Princip ihres Lehrers lagen, als die Umſtände es erforderten, ſelbſt zu ziehen. Zwar iſt uns nur die letztere Unfähigkeit in den Briefen des Apoſtels Paulus unzweifelhaft beurkundet; das Erſtere, daß ſie noch über Jeſu Tod hinaus weltliche Meſſiashoffnungen feſtgehalten haben, erfahren wir nur aus den Evangelien und der Apoſtelgeſchichte, von denen wir nicht ſicher ſind, wie weit das Beſtreben, durch den Contraſt mit dem Nichtverſtehen der Zwölfe die Ueberlegenheit Jeſu und der ſpäteren Heidenapoſtel in's Licht zu ſtellen, auf ihre Darſtellung von Einfluß geweſen iſt. Aber wenn die Apokalypſe, wofür wenigſtens die äußeren Zeugniſſe mit einer Entſchiedenheit wie kaum bei einer andern Schrift des Neuen Teſtaments ſprechen, ächt, d. h. ein Werk des Apoſtels Johannes iſt, ſo gibt uns das einen traurigen Eindruck, wie wenig Jeſus von einem ſeiner vertrauteſten Jünger (wenn wir auch den Lieblings- und Buſenjünger des vierten Evangeliums ganz bei Seite laſſen) verſtanden worden iſt. Denn daß in dieſem Buche von dem ächten Sinne Jeſu nicht viel anzutreffen iſt, daß es durchaus in dem von Jeſu als ihm fremd zurückgewieſenen Feuer- und Rachegeiſt des Elias geſchrieben iſt, daß auch ſeine ſchroff jüdiſche Anſchauungs- und Darſtellungsweiſe von der eigenen des Meiſters, wie wir ſie aus den drei erſten Evangelien kennen, himmelweit verſchieden iſt, bedarf keines ausführlicheren Beweiſes. Sonſt haben wir zwar keine ächte Schrift eines der Zwölfe im Neuen Teſtament, aber ſchon die Bedeutung, mit welcher nachher Paulus hervortrat, beweiſt, daß es Jeſu unter ſeinen unmittelbaren Schülern an einem Vertreter fehlte, welcher der Aufgabe gewachſen geweſen wäre, die Gedanken des Meiſters in Angemeſſenheit an die Entwicklung der Zeitverhältniſſe weiter zu bilden.

Daß dieſe Rolle Paulus übernehmen mußte, alſo ein Mann, der Jeſu als Menſchen nicht nahe geſtanden, ja ihn wahrſcheinlich im Leben nie geſehen hatte, war von den eingreifendſten Folgen für die Geſtaltung des

Chriſtenthums. Ihm trat Jeſus nicht in ſeiner einfachen geſchichtlichen Wirklichkeit, ſondern zuerſt im Widerſchein des Enthuſiasmus ſeiner Anhänger, die er verfolgte, und die, durch ihre Bedrängniſſe geſteigert, bereits mehr den wiederkehrenden Wolkenmann als den hingegangenen Lehrer im Sinne trugen, hierauf in einer Viſion, d. h. im Mittel ſeiner eigenen, bis zur Entzückung erhitzten Einbildungskraft, entgegen; für ihn war er alſo von vornherein ſchon ein übermenſchliches himmliſches Weſen. Dieß war er zwar auch für ſeine unmittelbaren Schüler, ſeitdem ſie die unerträgliche Thatſache ſeines Kreuzestodes durch Production der Vorſtellung von ſeiner Auferſtehung überwunden hatten; aber in der lebendigen Erinnerung an ſeinen irdiſchen Wandel hatten ſie doch immer noch einen Faden, der ihre jetzige Vorſtellung von ihm mit dem Menſchlichen und Natürlichen verknüpfte: dieſer verknüpfende Faden mangelte dem Paulus, daher ging bei ihm der phantaſiegefüllte Ballon ohne Aufenthalt in die Lüfte. Die Vergottung Jeſu wurde von Paulus, der ihn als Menſchen nicht gekannt hatte, begonnen, von ſolchen, die, wie der Verfaſſer des Hebräerbriefs, in gleichem Falle waren, fortgeſetzt, und von dem Verfaſſer des vierten Evangeliums, der ihm zeitlich wie räumlich noch ferner ſtand, vollendet.

44.

Die Reiſe nach Jeruſalem.

Wie weit Jeſus, als er die verhängnißvolle Reiſe nach Jeruſalem antrat, mit der Geſtaltung ſeines Planes und insbeſondere der Conſtituirung der Geſellſchaft, die ſich um ihn geſammelt hatte, gekommen geweſen, iſt nicht mehr beſtimmt anzugeben. Matthäus läßt ihn vor dem Aufbruch dahin gewiſſe Grundzüge einer künftigen Gemeindeverfaſſung entwerfen. Nachdem Petrus als Sprecher der Zwölfe ſeiner Ueberzeugung, daß ihr Meiſter der Meſſias ſei, Worte gegeben, ertheilt ihm Jeſus bei Matthäus nicht blos jenen Beinamen mit der Deutung, daß er auf ihn, wie auf einen Felſen, ſeine Gemeinde gründen wolle, ſondern überträgt ihm auch die Schlüſſelgewalt eines Hausmeiſters (vgl. Jeſ. 22, 22. Offenbar. 3, 7) im Himmelreich, kraft deren ihm die Befugniß zuſtehen ſolle, zu öffnen und zu ſchließen, oder wie es hier mit einem verwandten Bilde ausgedrückt iſt, zu löſen und zu binden, d. h. zu verordnen und zu verbieten, mit der Gewißheit, daß, was er auf Erden in dieſer Art feſtſetze, im Himmel zum Voraus genehmigt ſei (Matth. 16, 17 — 19). Wenn Jeſus dieſelbe Befugniß ſpäter (Matth. 18, 18. vgl. auch Joh. 20, 23) den Jüngern insgeſammt überträgt, und die Gemeinde als oberſte Schiedsrichterin in Streitigkeiten zwiſchen Chriſten aufſtellt, ſo verſetzt uns ſchon der Gebrauch des Ausdrucks: Gemeinde (Ekkleſia) zu einer

Zeit, wo eine ſolche noch nicht beſtand, und die beſtimmten Verordnungen über ihre Befugniſſe, wozu auch noch die Ausſchließung des Rabbititels aus derſelben (Matth. 23, 8 fg.) genommen werden kann, in eine ſpätere Zeit, deren Einrichtungen, wie ſie ſich allmählig geſtaltet hatten, auf ausdrückliche Verordnung Jeſu zurückgeführt wurden; und im Zuſammenhang damit können wir auch in der doppelten Darſtellung, daß das oberſte Binde- und Löſeamt in der Gemeinde das einemal dem Petrus, das anderemal den Jüngern insgemein übertragen wird, die Widerſpiegelung verſchiedener Standpunkte und Stadien in der Entwicklung der älteſten Kirchenverfaſſung finden.

Was Jeſus mit ſeiner Reiſe nach Jeruſalem bezweckte, müſſen wir, da die Berichte von der Reiſe ſelbſt nichts darüber enthalten, oder vielmehr als den Zweck derſelben geradezu ſein Leiden und Sterben darſtellen (Matth. 16, 21. 20, 18), aus den Schritten abzunehmen ſuchen, die er bei und nach ſeinem Eintreffen in der Hauptſtadt vornahm. Dieſe ſind zunächſt ſein feierlicher Einzug in dieſelbe (Matth. 20, 1—11. Marc. 11, 1—10. Luc. 19, 29—38. Joh. 12, 12—19) und die daran ſich ſchließende Tempelreinigung, wovon wir die letztere bereits beſprochen haben. An den erſtern hat bekanntlich Reimarus die Beſchuldigung eines politiſchen Attentats geknüpft, durch welches ſich Jeſus mit dem Beiſtande des Volks zum Herrſcher habe aufwerfen wollen; während man andererſeits die Geſchichtlichkeit des Vorgangs bezweifelt, und die Erzählung theils aus der von Matthäus und Johannes angeführten Weiſſagung des Zacharias (9, 9), theils aus der Abſicht eines Gegenſatzes zu dem kriegeriſchen Einzug des apokalyptiſchen Chriſtus (Offenb. 19, 11 fg.) abgeleitet hat. Es wäre möglich, daß aus jener Weiſſagung der Einritt auf dem Eſel in die evangeliſche Erzählung gekommen wäre, wobei aber der feierliche Einzug Jeſu unter dem Jubel des Volks dennoch hiſtoriſch ſein könnte; es läßt ſich aber auch denken, daß Jeſus, der ja die Meſſiasrolle durchaus nicht in jeder Hinſicht ablehnen wollte, ſich im Gegenſatz gegen die herrſchende Vorſtellung von demſelben als einem furchtbaren Kriegshelden auf die Stelle des Zacharias habe ſtützen wollen, die ihn als milden Friedensfürſten darzuſtellen ſchien. Eine politiſche Beziehung liegt darin nicht nothwendig; wer unbewaffnet mit Unbewaffneten auf dem Friedensthier einzieht, der muß entweder ſchon anerkannter Herrſcher ſein, oder er muß dieß nur in einem Sinne und durch Mittel werden wollen, die jede äußere Gewalt ausſchließen, ſo daß das Fürſtliche des Einzugs nur als die höhere Weihe ſeines Lehr- und Reformatoramts erſcheint.

Nach den Berichten der drei erſten Evangelien war es die galiläiſche Feſt-Karavane, mit welcher Jeſus zog, und welche großentheils aus Schülern und Anhängern ihres landsmänniſchen Propheten beſtand, die ihm bei der Annäherung an die Hauptſtadt durch Belegung des Wegs mit Baumzweigen und Kleidern und durch Begrüßung als Davidsſohn jene Huldigung brachte, durch welche ſofort die ganze Hauptſtadt in Bewegung kam. Daß ſich auf

die Nachricht von der Ankunft des Propheten aus Galiläa auch andere Festbesucher aus der Stadt aufgemacht hätten, um ihm eine feierliche Einholung zu bereiten, wie das vierte Evangelium die Sache darstellt, wäre an sich nicht undenkbar, nur wird es durch die Verbindung, worein es hier mit der Auferweckung des Lazarus gebracht ist, zweifelhaft.

Wenn nun im Geleite dieser Anhängerschaar Jesus alsbald zum Tempel zog, und darin jene Handlung vornahm, die einer mit dem jüdischen Opferwesen eng zusammenhängenden Sitte so empfindlich zu nahe trat; wenn er darauf in den nächsten Tagen öffentliche Reden folgen ließ, in denen die herrschende Pharisäer- und Priesterpartei auf's schärfste angegriffen, ihre Heuchelei, ihr Hochmuth, ihre Habgier schonungslos aufgedeckt, das Volk zur Abwendung von ihnen aufgefordert, und ihnen selbst göttliche Strafe, die Berufung anderer und getreuerer Arbeiter in den Weinberg des Herrn angedroht wurde (Matth. 23. vgl. 21, 33—41): so begreift man, wie dergleichen Schritte die Besorgniß der geistlichen Herrscher erregen und sie zu Anschlägen veranlassen konnten, sich eines so gefährlichen Gegners kurzweg zu entledigen, die einstweilen nur noch in dessen bedeutendem Volksanhang ein Hinderniß fanden (Matth. 21, 15 fg. 45 fg. Marc. 11, 18. 12, 12. Luc. 19, 47 fg. 20, 19. Joh. 12, 19).

In welcher Art Jesus während seines Aufenthalts in der Hauptstadt seinem Endzwecke näher zu kommen gedachte, darüber lassen sich nur Vermuthungen aufstellen, da unsere Evangelien aus dem Erfolg und ihrem späteren dogmatischen Standpunkt heraus der Sache die Wendung geben, als hätte er auf nichts Anderes, als auf das Mißlingen seiner Bemühungen und auf seinen schleunigen Untergang gerechnet. Allein wenn er diesen allerdings ahnen und sich schlimmsten Falls darauf gefaßt halten mochte, so muß er doch als verständiger Mann auch für den, wenn gleich mit jedem Tage unwahrscheinlichern Fall des Gelingens einen Plan in Bereitschaft gehabt haben. Im Allgemeinen können wir uns diesen nicht anders vorstellen, als daß Jesus für möglich hielt, auf dem Wege religiös-sittlicher Belehrung das jüdische Volk allmählig so weit zu bringen, daß es sich des äußerlichen Ceremonien-, Reinigungs- und vielleicht auch Opferwesens mehr und mehr entschlüge, damit von selbst der Bevormundung durch seine bisherigen geistlichen Obern sich entzöge, und sich der Leitung von Männern anvertraute, die im Geiste ächter innerlicher Frömmigkeit herangebildet wären. Die Erfolge, die er in dieser Richtung in seiner heimathlichen Provinz bereits errungen hatte, gaben ihm sowohl den Muth, als sie ihm die Nothwendigkeit nahe legten, sich der zu bekämpfenden Macht in ihrem Mittelpunkte zu stellen, dieß aber in einer Zeit zu thun, wo die Menge der anwesenden Festbesucher ihm, soweit sie galiläische Landsleute waren, eine Stütze, sofern aber auswärtige Juden, eine Gelegenheit boten, seine Ideen schnell im weitesten Kreise bekannt werden zu lassen. Daß er nun erwartet hätte, schon in dem

Zeitraum der kurzen Festwoche seinen letzten Zweck, die Umgestaltung des ganzen nationalen Religionswesens, zu erreichen, läßt sich nicht denken; vielleicht aber hoffte er, durch seine Lehrthätigkeit während dieser Zeit wenigstens so viel Boden in der Hauptstadt zu gewinnen, daß er sich auch nachher daselbst halten und für seine Zwecke fortwirken könnte; oder gedachte er nach dem Feste wieder nach Galiläa heimzukehren, den in der Hauptstadt ausgestreuten Saamen einstweilen für sich keimen zu lassen, und auf späteren Festreisen die unterbrochene Arbeit wieder aufzunehmen: doch Alles, wie gesagt, bleibt Vermuthung, die wir aber anzudeuten Jesu schuldig sind, um den Schein wegzuräumen, als müßte er, wenn man einmal von der evangelischen Auffassung der Sache abweicht, entweder ein verunglückter Revolutionär oder ein planloser Schwärmer gewesen sein.

Nach einem mehrtägigen Aufenthalt Jesu in Jerusalem, während dessen er aber die Nächte außerhalb der Stadt, theils in Bethanien, theils in einem Gehöfte am Oelberg zuzubringen pflegte (Matth. 21, 17. Marc. 11, 11 fg. Luc. 21, 37), war es der Darstellung des ersten Evangelisten zufolge schon zwei Tage vor dem Anfang des Festes dahin gekommen, daß die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Volksältesten im Hause des Hohenpriesters Kaiphas zu einer Berathung zusammentraten, wie sie Jesum mit List greifen und umbringen lassen könnten (Matth. 26, 1—5. vgl. Marc. 14, 1 fg. Luc. 23, 1). Doch die Volksgunst, in der sie ihn stehen sahen, machte die Ausführung eines solchen Schrittes während der Festtage, wo die Hauptstadt mit Massen fremder, insbesondere auch galiläischer Wallfahrer überfüllt war, eines zu befürchtenden Volkstumults wegen unräthlich; und wenn nun der Ausdruck: „nicht auf das Fest", doch schwerlich von der Ausführung einer so schwierigen Sache noch vor dem nahen Festanfang verstanden werden kann, so scheinen demnach die Hierarchen erwartet zu haben, Jesus werde auch nach dem Feste, wenn die übrigen Festbesucher wieder heimzögen, noch in der Hauptstadt bleiben.

Hier greift nun, der übereinstimmenden Darstellung der Evangelien zufolge, die Thätigkeit des Verräthers ein. Daß Jesus sein Nachtlager außerhalb der Stadt zu nehmen pflegte, kann in der Ueberfüllung der städtischen Quartiere während des Festes seinen Grund gehabt, es kann aber auch, besonders wenn er, wie es scheint, mit den Orten wechselte, den Zweck gehabt haben, den Nachstellungen seiner Feinde zu entgehen. Hätten diese ihn wohl jedenfalls am Ende zu erreichen gewußt, so mußte ihnen doch ein Mann aus der nächsten Umgebung Jesu willkommen sein, der ihren Häschern an den Ort, wo er sich gerade jene Nacht aufhielt, zum Führer zu dienen versprach (Matth. 26, 14 fg. Marc. 14, 10. Luc. 22, 3 fg. Joh. 18, 2 fg. Apostelgesch. 1, 16). Wie theuer sie diesen Verrath erkauften, wissen wir nicht, denn die dreißig Silberlinge sind, wie schon oben bemerkt, aus einer Prophetenstelle genommen, die man auf den Verrath des Judas bezog.

Die Ausführung des Anſchlags verlegen die drei erſten Evangeliſten ebenſo beſtimmt auf den 14. Niſan, mit deſſen Abende der erſte und feſtlichſte Tag des Paſſah begann, als der vierte Evangeliſt auf den 13., den Abend vor dem Feſtanfang (Matth. 26, 17 fg. Marc. 14, 12 fg. Luc. 22, 7 fg. Joh. 13, 1 fg.). Beide Theile laſſen Jeſum an dieſem Abend unmittelbar vor dem Hinausgang an den Ort, wo ſeine Gefangennehmung erfolgte, mit ſeinen Jüngern eine Mahlzeit einnehmen, die nach den Synoptikern die Paſſahmahlzeit war, nach Johannes aber nicht, wie es eine am Abende des 13. gehaltene Mahlzeit auch nicht ſein konnte. So laſſen denn auch die Synoptiker Jeſum an jenem Abend in Anknüpfung an die Gebräuche der Paſſahmahlzeit das Abendmahl einſetzen, wovon Johannes nichts ſagt, ſondern Jeſum eine andere ſymboliſche Handlung, die Fußwaſchung, an ſeinen Jüngern vornehmen läßt. Und dennoch meinen beide Theile unverkennbar eines und daſſelbe Mahl, wie daraus erhellt, daß ſie es nicht nur beiderſeits als das letzte bezeichnen, das Jeſus mit den Seinigen gehalten habe und von welchem er unmittelbar zu ſeiner Gefangennehmung aufgebrochen ſei, ſondern auch über demſelben ſowohl den Verrath des Judas als die Verläugnung des Petrus vorhergeſagt werden laſſen. Kann hier höchſtens nur ein Theil das Richtige geben, ſo hat doch die Frage, auf welcher Seite dieß der Fall ſei, mehr exegetiſch-kritiſche, als hiſtoriſche Wichtigkeit; für die Anſicht von der Glaubwürdigkeit und dem Urſprung namentlich des johanneiſchen Evangeliums iſt ihre Beantwortung entſcheidend, während einfach hiſtoriſch genommen wenig daran liegt, an welchem Tage die Gefangennehmung und Hinrichtung Jeſu erfolgt, und ob ſeine letzte Mahlzeit mit den Jüngern das Paſſahmahl geweſen iſt oder nicht. Wir laſſen es alſo hier einſtweilen dahingeſtellt, indem wir uns vorbehalten, ſpäter anſchaulich zu machen, wie dieſe Abweichung in die Darſtellung unſerer Evangelien gekommen ſein mag.

45.

Letzte Mahlzeit, Gefangennehmung und Hinrichtung Jeſu.

Die Schilderung des letzten Abends, den Jeſus mit ſeinen Jüngern zubrachte, iſt bei ſämmtlichen Evangeliſten von der Vorausſetzung aus angelegt, daß er das, was ihm demnächſt bevorſtand, genau nach allen Umſtänden vorher gewußt habe (vgl. Joh. 13, 1. 18, 4). Dieſe Vorausſetzung, die ſich ihnen aus ihrer Vorſtellung von Jeſu als gottgezeugtem Meſſias oder eingekörpertem Schöpferworte ohne Beſchränkung von ſelbſt ergab, erleidet auf unſerm Standpunkte die Einſchränkung auf das Menſchenmögliche und geſchichtlich Wahrſcheinliche. Jeſus mochte vorherſehen, daß es mit ihm zu Ende gehe, er mochte wohl auch gegen die Treue des einen, die Standhaftigkeit des andern von ſeinen Jüngern ſeine Zweifel hegen und nicht ver-

bergen; daß er aber ſo beſtimmt gewußt und erklärt haben ſollte, gerade dieſe Nacht noch werde ſich ſein Schickſal erfüllen, daß er ſo ausdrücklich den Judas als Verräther bezeichnet, dem Petrus eine dreimalige Verläugnung vor dem nächſten Hahnenſchrei vorhergeſagt haben ſollte, davon ließe ſich Erſteres nur etwa durch Winke von Seiten geheimer Anhänger im hohen Rath erklären, wovon doch jede Spur in den Berichten fehlt; alles aber iſt hiſtoriſch eben ſo ſchwer zu denken, als, wie wir ſpäter finden werden, pſychologiſch leicht zu erklären iſt, wie ſeine Anhänger in der Folge dazu kamen, ſich die Sache ſo vorzuſtellen.

Die Einſetzung des Abendmahls (Matth. 26, 26—29. Marc. 14, 22—25. Luc. 22, 19 fg.) mit ſeinen Todesbildern wird ſchon aus den Ahnungen begreiflich, die ſich Jeſu bei richtiger Erkenntniß ſeiner Lage in jenen Tagen natürlicherweiſe aufdrängen mußten. Er ſah ſich einerſeits von mächtigen ſchwergereizten Feinden umgeben, deren Fanatismus des Aeußerſten fähig war; während er ſich andererſeits ſelbſt von ſeinen vertrauteſten Freunden nur höchſt unvollkommen verſtanden ſah, geſchweige daß er mit der Maſſe des Volks ſchon ſo weit wäre gekommen geweſen, daß er ſie als entſchieden für ſich gewonnen, als einen verläßlichen Rückhalt gegen die Anſchläge ſeiner Feinde hätte betrachten können. So mochte ſich ihm, indem er als Hausvater den Brodkuchen zerbrach, um ihn an die Seinigen auszutheilen, unwillkürlich das Bild ſeines Leibes, dem von ſeinen grimmigen Feinden vielleicht ein ähnliches Schickſal zugedacht war, beim Einſchenken des rothen Weins das Bild ſeines Blutes, das vielleicht in kurzem ſo dahinfließen würde, vor die Seele ſtellen, er mochte ſeine Jünger ahnungsvoll verſichern, ſo wie er das hier mit Brod und Wein thue, werde es bald mit ihm geſchehen, und dann mögen ſie, ſo oft ſie wieder gemeinſam Brod und Wein genießen, an ihn und was er ihnen jetzt geſagt habe denken. So in den Gedanken ſeines nahen Todes vertieft, mochte er dieſen zugleich aus dem Geſichtspunkt eines Opfertodes, ſein Blut als die Weihe eines neuen Bundes zwiſchen Gott und der Menſchheit betrachten, und um der Geſellſchaft, die er begründen wollte, einen lebendigen Mittelpunkt zu geben, mochte er dieſe Brod- und Weinvertheilung als eine zu wiederholende Feier anordnen.

Das alles war natürlicherweiſe möglich; ob aber alles auch wirklich ſo wie es die Evangeliſten uns berichten, vor ſich gegangen, iſt eine andere Frage. Zwar das Stillſchweigen des vierten iſt auf unſerm Standpunkte kein Gegenbeweis; andererſeits jedoch auch das Zeugniß des Apoſtels Paulus (1 Kor. 11, 23—25) kein ſo entſchiedener dafür, als gewöhnlich angenommen wird. Paulus gibt die Ueberlieferung über die Einſetzung des Abendmahls, wie er ſie in der Gemeinde bei ſeinem Eintritt in dieſelbe vorgefunden hatte; wie viel aber an dieſer Ueberlieferung aus dem urſprünglichen Vorgang und wie viel aus der ſeitdem aufgekommenen chriſtlichen Sitte ſtammte, iſt nicht ſo leicht zu beſtimmen. Hatte Jeſus an jenem Abende

dem jüdischen Festgebrauche gemäß Brod und Wein ausgetheilt, und daran nur etwa eine Hindeutung auf den ihm drohenden gewaltsamen Tod geknüpft, und war hernach in der Gemeinde die Sitte aufgekommen, diese Austheilung zum Andenken an seinen Tod zu wiederholen, so ergab es sich von selbst, die Anordnung dieser Wiederholung („das thut, so oft ihr's trinket" u. s. f.) Jesu selbst in den Mund zu legen. Hatte man sich in der Gemeinde gewöhnt, in dem Brod und Wein bei jenem Gedächtnißmahle den Leib und das Blut Christi, und in dem letztern das Blut eines neuen Bundes zu sehen, so mußte er selbst schon jene Stoffe dafür erklärt haben, und so konnte sich der Hergang in späterer Zeit vom Standpunkte der christlichen Sitte sogar einem solchen darstellen, der, wie die Apostel, Zeuge jenes letzten Abends gewesen war. Die Wiederholung des Mahles aber war den ersten Christen, auch ohne eine Anordnung von Seiten Jesu, theils durch das jährlich sich wiederholende Passahmahl, theils noch mehr durch die heiligen Mahle der Essener nahe gelegt, die sich wöchentlich, und besonders feierlich alle sieben Wochen, wiederholten; nur daß die Christen an die Stelle des bei den essenischen Mahlen neben dem Brode gebräuchlichen Wassers im Anschluß an den Passahritus den Wein setzten.

Von der Scene am Oelberge, welche die Evangelisten unmittelbar auf das letzte Mahl folgen lassen (Matth. 26, 30 fg. Marc. 14, 21 fg. Luc. 22, 39 fg. Joh. 18, 1 fg.), ist so viel ohne Zweifel historisch, daß Jesus durch Schergen des jüdischen Synedriums unter Anführung eines ungetreuen Jüngers ohne ernstlichen Versuch einer Gegenwehr gefangen genommen worden ist. Dagegen ist das, was der Gefangennehmung in den synoptischen Berichten vorangeht, der sogenannte Seelenkampf mit seinen drei Gängen bei Matthäus und Marcus, dem Engel und Blutschweiß bei Lucas, jedenfalls stark mythisch ausgeschmückt. Aber auch das Allgemeine, daß Jesus an jenem Abende vor seinem Leiden und Tode Bangigkeit empfunden, und dieser Stimmung nur nach gewaltigem innern Kampfe Meister geworden, ist von der Voraussetzung aus erzählt, daß er das, was ihm in den nächsten Stunden bevorstand, sicher und genau vorhergewußt habe. Diese Voraussetzung macht Schwierigkeit; denn die Evangelisten denken sich das Vorherwissen als ein übernatürliches, wie wir es nicht denken können; als natürliches aber war es schwerlich so bestimmt, um eine solche Gemüthsbewegung gerade in der Stunde vor dem Eintreffen des Geahnten herbeizuführen. Nur so viel mögen wir etwa als geschichtlich annehmen, daß, als in jener letzten Zeit der Gedanke eines gewaltsamen Ausgangs immer näher an Jesum herantrat, die Schrecken dieser Vorstellung düstre Schatten in sein Gemüth geworfen, und er des Aufgebots aller sittlichen Kraft, der erneuerten Versenkung in das Gefühl der Vaterliebe Gottes und das Bewußtsein seines Berufes bedurft habe, um seine ruhige gottergebene Fassung auch diesem Aeußersten gegenüber zu behaupten.

In der folgenden Erzählung von dem Verhör und der Verurtheilung Jeſu (Matth. 26, 57—27, 31. Marc. 14, 53—15, 20. Luc. 22, 54—23, 25. Joh. 18, 12—19, 16) haben ſämmtliche Evangeliſten die Grundzüge gemein, daß Jeſus erſt vor der jüdiſchen Obrigkeit verhört und ſchuldig befunden, dann vor den römiſchen Procurator geführt wird, der das Todesurtheil beſtätigen und vollziehen laſſen ſoll, ſich aber von der Schuld des Angeklagten nicht ſofort überzeugen kann, und nach wiederholten Verſuchen, ihn zu retten, nur dem ungeſtümen Andringen der Juden nachgebend, den Befehl zu ſeiner Hinrichtung ertheilt. Als die Schuld Jeſu vor dem jüdiſchen Tribunal erſcheint bei den beiden erſten Evangeliſten unter dem Schleier eines angeblich falſchen Zeugniſſes ſeine Aeußerung, den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen wieder aufbauen zu wollen, d. h. er wurde nach dem früher Auseinandergeſetzten eines Anſchlags gegen das beſtehende jüdiſche Religionsweſen beſchuldigt; was allerdings im Sinne gewaltſamer Mittel, deren Anwendung er beabſichtigt hätte, eine falſche Beſchuldigung, in Betreff ſeiner letzten Abſicht aber nicht ohne Grund war. Hierauf wird er befragt, ob er wirklich der Meſſias zu ſein behaupte? und daß er dieß mit Hindeutung auf Pſ. 110 und Dan. 7 bejaht, wird als Gotteslästerung und todeswürdiges Verbrechen betrachtet. Dem römiſchen Procurator gegenüber benützten nach der übereinſtimmenden Darſtellung der Evangeliſten die jüdiſchen Obern die politiſche Seite, welche die Auffaſſung des Meſſias als Königs der Juden darbot, um ihm den Angeklagten als Aufwiegler des Volks gegen die römiſche Herrſchaft darzuſtellen; womit ſie nicht ohne Schwierigkeit, da Pilatus die Merkmale eines politiſch gefährlichen Menſchen an Jeſu nicht finden konnte, endlich durchdrangen. In allem dieſem iſt nichts geſchichtlich Unwahrſcheinliches; wenn auch nicht zu verkennen iſt, daß beſonders der Widerſtand des Pilatus von den Evangeliſten, um die Unſchuld Jeſu auf der einen, die verſtockte Bosheit der Juden auf der andern Seite in's Licht zu ſetzen, mit beſonderer Gefliſſenheit ausgeführt iſt; worauf wir daher, wie auf die ganze nähere Ausführung dieſer Scenen in den Evangelien, in einer ſpäteren Unterſuchung zurückkommen werden.

So gehen auch in der Beſchreibung, welche die Evangeliſten von der Kreuzigung Jeſu geben (Matth. 27, 31 fg. Marc. 15, 20 fg. Luc. 23, 25 fg. Joh. 18, 16 fg.), alle diejenigen Züge uns hier nichts an, welche nur darauf berechnet ſind, der Natur wie der Menſchenwelt, dem Tempelvorhang wie der heiligen Schrift Zeugniſſe für die Schuldloſigkeit des Gekreuzigten und gegen ſeine Mörder abzugewinnen; wir halten uns lediglich daran, daß er an's Kreuz geſchlagen und von demſelben nach allgemeinem Dafürhalten als todt wieder abgenommen worden iſt. Für die Prüfung der Realität ſeines Todes kommt beſonders die Frage in Betracht, wie lange Jeſus ſowohl vor als nach dem anſcheinenden Eintritt deſſelben am Kreuze gehangen hat. Denn die Kreuzigung war, bei dem ſpärlichen Blutverluſt,

den die Nägelwunden verursachten, keine schnell tödtende Strafe, und sollte dieß auch nicht, sondern eben in ihrer Langsamkeit desto schmerzlicher sein. Je länger also Jesus für's Erste lebendig am Kreuze hing, desto wahrscheinlicher ist es, daß, als zuletzt die Lebenszeichen aufhörten, dieß ein wirkliches Aufhören des Lebens war; und je länger er für's Andere nachher noch daran hängen blieb, desto gewisser mußte, was bisher doch vielleicht nur Scheintod gewesen war, zum wirklichen Tode werden: wogegen, wenn er nach wenigen Stunden schon gestorben schien und sofort vom Kreuze abgenommen wurde, dieß möglicherweise eine bloße Betäubung gewesen sein konnte, von der er sich wieder erholen mochte. Aus Matthäus (27, 45 fg.) und Lucas (23, 44 fg.) nun wissen wir nur, daß Jesus etwas über drei Stunden lebend am Kreuze gehangen haben muß; denn nachdem sie schon allerlei erzählt haben, das, während er dahing, vorgegangen, lassen sie um die sechste Stunde (d. h. Mittags 12 Uhr) eine Finsterniß entstehen und diese bis um die neunte (Nachmittags 3 Uhr) andauern, worauf sie dann Jesu Tod erfolgen lassen. Nach Marcus (15, 25) wäre Jesus um die dritte Stunde (d. h. Vormittags 9 Uhr) gekreuzigt worden, hätte also sechs Stunden lebend am Kreuz gehangen. Dagegen läßt Johannes (18, 28) ungefähr um die sechste Stunde, d. h. Mittags, wo den Synoptikern zufolge über dem bereits am Kreuze Hängenden die Sonne sich verfinsterte, den Pilatus erst das Urtheil sprechen; und wenn nun mit der Hinausführung und Kreuzigung doch auch noch einige Zeit hinging, während andererseits vor dem Anbruch des folgenden Tags, d. h. nach jüdischer Rechnung vor Abends 6 Uhr, Joseph von Arimathäa den Procurator um den Leichnam Jesu gebeten und nach erhaltener Erlaubniß denselben abgenommen haben soll: so kämen höchstens zwei bis drei Stunden heraus, die Jesus vor, und wahrscheinlich noch weniger, die er nach dem Aufhören der Lebenszeichen am Kreuze gehangen haben könnte.

Nach Marcus (15, 44) hätte Pilatus selbst sich über den so früh eingetretenen Tod Jesu gewundert, doch daß er wirklich erfolgt war, von dem wachhabenden Hauptmann erfahren; nach Johannes (19, 31 fg.) hätte er auf die Bitte der Juden Soldaten abgeschickt, um durch Zerschlagung der Beine den Tod der drei mit einander Gekreuzigten gewiß und deren Abnahme noch vor Anbruch des folgenden Fest- und Sabbattages thunlich zu machen; statt dessen dann einer der Soldaten, da sie Jesum schon gestorben fanden, ihm nur noch mit der Lanze einen Stich in die Seite gegeben, dieser aber das Ausfließen von Blut und Wasser zur Folge gehabt hätte. An diesem Lanzenstich hat man den sichersten Beweis für die Wirklichkeit des Todes Jesu zu haben geglaubt; allein nicht nur ist, was er zur Folge gehabt haben soll, etwas Unmögliches, sondern er erscheint auch im vierten Evangelium, dem er eigenthümlich ist, in einen so wunderlichen prophetisch-mystischen Pragmatismus verflochten, daß er als geschichtliches Moment gar nicht zählt, sondern erst später mit der übrigen unhistorischen Ausstattung

dieſes Theils der evangeliſchen Geſchichte in Erwägung kommen kann. Der Beweis für die Realität des Todes Jeſu, welcher allerdings von Seiten ſeiner Hinrichtung nicht ausreichend zu führen iſt, liegt in dem Mangel jedes genügenden Beweiſes für ſeine Wiederbelebung: wenn derjenige als wirklich geſtorben zu betrachten iſt, von deſſen weiterem Fortleben jede geſchichtliche Kunde fehlt, ſo iſt der Tod Jeſu am Kreuze als ein wirklicher Tod zu betrachten.

Nicht unmittelbar die Realität ſeines Todes betrifft die vielfach verhandelte Frage, ob den Gekreuzigten nur die Hände, oder auch die Füße angenagelt worden ſeien. Denn die Möglichkeit eines Scheintodes wäre auch im letzteren Falle nicht ſchlechterdings ausgeſchloſſen, da auch die Annagelung der Füße noch keine Verblutung mit ſich brachte; aber die Wanderungen, die Jeſus den evangeliſchen Berichten zufolge ſchon am Tage ſeiner Wiederbelebung gemacht haben ſoll, vom Grab in die Stadt, dann auf's Land nach dem drei Stunden entfernten Emmaus, dann Abends wieder in die Stadt, und bald gar nach Galiläa, die hätte er natürlicherweiſe nicht machen können, wenn er auch in den Füßen ſchwärende und ſchmerzhafte Wunden gehabt hätte. Inſofern iſt diejenige Theologie, welche ſich die Auferſtehung Jeſu als natürliches Erwachen aus einem Scheintode denkt, d. h. heutzutage nicht nur die wenigen offenen, ſondern auch die vielen verſchämten oder verſchleierten Rationaliſten, ſtark bei dieſer Frage, und zwar für ihre Entſcheidung zu Gunſten des bloßen Händeannagelns, intereſſirt[1]); während wir auf unſerm Standpunkte keine Urſache haben, die eine oder andere Seite zu begünſtigen. Was die Evangeliſten betrifft, ſo geben die zwei erſten in dieſer Frage keinen Anhaltspunkt; wenn bei Lucas (24, 39) der Auferſtandene den Jüngern zum Beweiſe, daß er der wirkliche ihnen bekannte Jeſus und kein körperloſes Geſpenſt ſei, ſeine Hände und Füße zeigt und ſie zum Betaſten derſelben auffordert, ſo denkt man von ſelbſt an die Wunden, die in beiden Gliedmaßen noch ſichtbar geweſen; während man bei Johannes, wo neben der Seitenwunde nur von Nägelmalen in den Händen die Rede iſt, veranlaßt wird, eben nur dieſe angenagelt zu denken. Von zeitgenöſſiſchen Schriftſtellern gibt uns Joſephus, ſo manchmal er auch in ſeiner Geſchichte des jüdiſchen Kriegs von Kreuzigungen zu ſprechen hat, über den fraglichen Punkt doch keinen Aufſchluß; Kirchenväter, die gleichfalls noch Gelegenheit hatten, Gekreuzigte zu ſehen, wie Juſtin[2]), Tertullian[3]), laſſen wohl auch die Füße Jeſu angenagelt ſein, aber wir wiſſen nicht, ob deßwegen, weil ſie dieß als

1) Vgl. die Abhandlung von Paulus: Zwei Nägel weniger in den Sarg des Rationalismus. Lit.-Blatt der Allgemeinen Kirchenzeitung, 1831, Nr. 135. Aber auch Schleiermacher in den Vorleſungen über das Leben Jeſu.

2) Dial. c. Tryph., 97.

3) Adv. Marcion., III, 19.

Sitte bei der Kreuzigung kannten, oder um die Stelle Ps. 22, 17: „Sie durchgraben mir Hände und Füße", als an Jesu erfüllt anführen zu können. In der bekannten Stelle des Plautus[1]) endlich, wo von zweimaligem Annageln der Hände wie der Füße die Rede ist, wollen Manche die angedrohte Verschärfung der Strafe nicht darin finden, daß beiderlei Gliedmaßen mit je zwei Nägeln statt mit einem, sondern daß außer den beiden Händen, was das Gewöhnliche gewesen, ausnahmsweise auch noch die beiden Füße angenagelt werden sollten. Alles gegen einander abgewogen, möchte wohl die Annagelung auch der Füße das Wahrscheinlichere sein; doch muß bei dem Mangel eines sicheren Beweises die Sache auf sich beruhen.

Daß Jesus nach der Abnahme vom Kreuze begraben worden, war schon zu des Apostels Paulus Zeit christliche Ueberlieferung (1 Kor. 15, 4) und hat an und für sich geschichtlich nichts wider sich; denn wenn auch nach römischem Brauche die Gekreuzigten hängen zu bleiben pflegten, bis sie durch Witterung, Vögel und Verwesung verzehrt waren, nach jüdischer Sitte aber die Gehängten vor Abend abgenommen und auf einem unehrlichen Begräbnißplatze verscharrt wurden, so sprach doch ein römisches Gesetz die Leichen der Hingerichteten deren Verwandten und Freunden, wenn sie sich dieselben ausbaten, zu. Daß dieß in Bezug auf den Leichnam Jesu seine eigentlichen Jünger gethan hätten, davon weiß keiner der Evangelisten; alle lassen hier vielmehr einen zu Jesu nur in entfernterer Beziehung stehenden Mann, den reichen Rathsherrn Joseph von Arimathäa, eintreten, mit Abweichungen übrigens in Betreff der Art, wie das Begräbniß verrichtet worden, die hier doch einen Zweifel begründen und diesen Punkt einer späteren Untersuchung aufbehalten, welcher ohnehin die vereinzelte Notiz des Matthäus von der Wache am Grabe anheimfällt.

46.

Die Auferstehung. Das Ungenügende der evangelischen Berichte.

Sämmtlichen Evangelien zufolge ist nun Jesus, nachdem er am Freitag Abend bestattet worden war und den Sabbat über im Grabe gelegen hatte, in der ersten Frühe des Sonntags neu belebt aus diesem hervorgegangen (Matth. 28, 1 fg. Marc. 16, 1 fg. Luc. 24, 1 fg. Joh. 20, 1 fg.). Daß irgend Jemand diesen Hervorgang mit angesehen hätte, wird nicht gesagt; auch Matthäus, der Wächter an das Grab stellt, läßt sie, von dem Glanze des zur Abwälzung des Steins vom Himmel steigenden Engels geblendet, wie todt niederfallen, also nicht mehr sehen, wie der Engel sein Geschäft verrichtete, und Jesus aus dem Grabe hervorging. Aber bald hernach

1) Mostellaria, II, 1, 13.

kommen nach ſämmtlichen Evangeliſten mehrere oder wenigere Frauen an das Grab, wo ſie bereits den Stein weggewälzt finden, und hierauf durch einen oder mehrere Engel von der Auferſtehung Jeſu in Kenntniß geſetzt werden, die bald durch verſchiedene Erſcheinungen des Auferſtandenen ſelbſt beurkundet wird.

Hier ſtehen wir alſo an der entſcheidenden Stelle, wo wir den Berichten von der wunderbaren Wiederbelebung Jeſu gegenüber entweder die Unzulänglichkeit der natürlich-geſchichtlichen Anſicht für das Leben Jeſu bekennen, mithin alles Bisherige zurücknehmen und unſer ganzes Unternehmen aufgeben, oder uns anheiſchig machen müſſen, den Inhalt jener Berichte, d. h. die Entſtehung des Glaubens an die Auferſtehung Jeſu, ohne ein entſprechendes wunderbares Factum begreiflich zu machen. Je unmittelbarer dieſe Frage den Lebensnerv alles bisherigen Chriſtenthums berührt, deſto näher liegt zwar die Rückſicht auf die Empfindlichkeit, womit jedes freie Wort darüber aufgenommen wird, ja auf die empfindlichen Folgen, die es möglicherweiſe für den, der es ausſpricht, haben kann; aber je wichtiger und für die ganze Auffaſſung des Chriſtenthums entſcheidender auf der andern Seite der Punkt iſt, deſto dringender ergeht an den Forſcher die Aufforderung, mit Beiſeiteſetzung aller jener Rückſichten ſich recht unumwunden, recht beſtimmt, ohne Zweideutigkeit und Hinterhalt hierüber auszuſprechen.

Daß für die gewöhnliche Theologenſchaft, ſoweit ſie nicht ganz im Buchſtabenglauben ſteckt, dieſe Stelle der evangeliſchen Geſchichte das Feld iſt, wo ſie all ihre Fertigkeit entwickelt, mit vielen Worten nichts zu ſagen, oder etwas ganz Anderes zu ſagen, als worauf die Worte lauten; daß ein Haſe hier Phraſen dreht, um ſeine Hinneigung zu der Annahme eines bloßen Scheintodes Jeſu zu verſtecken, ein Ewald ſeine Gedanken in die weitbauſchigſten Redensarten hüllt, um nicht merken zu laſſen, daß er in dieſem Hauptpunkte mit dem von ihm unaufhörlich geſchmähten Verfaſſer der kritiſchen Bearbeitung des Lebens Jeſu derſelben Meinung iſt, muß man in der Ordnung finden. Aber ſelbſt Baur hat ſich zu der Erklärung herbeigelaſſen, was die Auferſtehung Jeſu an ſich ſei, liege außerhalb der geſchichtlichen Unterſuchung [1]), und iſt damit, wenigſtens dem Worte nach, der brennenden Frage ausgewichen. Denn ſeine Worte lauten ſo, als ließe ſich hiſtoriſch nicht ausmachen, und als wäre es auch nicht die Aufgabe der geſchichtlichen Forſchung, auszumachen, ob die Auferſtehung Jeſu ein äußerer, ſei es wunderbarer oder natürlicher Vorgang, oder ob ſie nur der Glaube ſeiner Jünger geweſen ſei. Davon war aber für Baur ſo viel in jedem Falle ausgemacht, daß ſie das Erſtere in keiner Art, daß ſie in keinem Sinne ein äußerer Vorgang geweſen; womit ſich ihm das Zweite von ſelbſt ergab. Die Einrede, daß ihm das nicht als Hiſtoriker, ſondern als Philoſophen gewiß geweſen,

1) Das Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte, S. 39.

wäre theils nicht zutreffend, theils eine Sophiſterei. Denn auch nur rein hiſtoriſch geprüft, mußte er die neuteſtamentlichen Auferſtehungsberichte zum Beweis für eine wirkliche Wiederbelebung des Gekreuzigten unzureichend erkennen; ſo viel Philoſophie aber, als hier und ſonſt zur Abweiſung des Wunders gehört, iſt dem Hiſtoriker unentbehrlich, und namentlich von Baur als Hiſtoriker überall in Anwendung gebracht worden. Etwas Anderes und ein ächt hiſtoriſches Wort von Baur iſt es, wenn er in demſelben Zuſammenhang ſagt, die nothwendige geſchichtliche Vorausſetzung für alles Folgende ſei nicht ſowohl das Factiſche der Auferſtehung Jeſu, als vielmehr der Glaube an daſſelbe. Denn das iſt ein Denkzettel für die Apologeten, welche die Welt bereden möchten, ohne die Anerkennung, daß Jeſus wirklich auferſtanden, ſei die Entſtehung der chriſtlichen Gemeinde nicht zu erklären. Nein, ſagt der Hiſtoriker mit Recht, nur das muß anerkannt werden, daß die Jünger feſt geglaubt haben, Jeſus ſei auferſtanden; das reicht aber auch vollkommen hin, ihr weiteres Auftreten und Wirken begreiflich zu machen; worauf jener Glaube beruhte, was das Thatſächliche an der Auferſtehung Jeſu war, das iſt eine offene Frage, die der Forſcher ſo oder ſo beantworten mag, ohne daß dadurch der Urſprung des Chriſtenthums ſchwerer oder leichter begreiflich würde.

Die Entſtehung jenes Glaubens in den Jüngern iſt allerdings vollſtändig erklärt, wenn wir die Auferſtehung Jeſu als äußern wunderbaren Vorgang ſo hinnehmen, wie die Evangeliſten ſie geben, d. h. wenn wir vorausſetzen, daß Jeſus wirklich todt geweſen, hierauf von Gott durch einen Act ſeiner Allmacht in das Leben zurückgerufen, oder vielmehr in eine neue höhere Art des Daſeins verſetzt worden ſei, worin er ſich zwar den Seinigen auf Erden noch leiblich wahrnehmbar machen konnte, aber dem Tode nicht mehr unterworfen, bald in den Himmel, in die nächſte Nähe Gottes, aufgenommen wurde. Dieſe Anſicht zu der unſrigen zu machen, ſind wir aber durch mancherlei Gründe gehindert. Ob wir Wunder an ſich für möglich halten oder nicht: wenn wir ein ſo unerhörtes Wunder als wirklich geſchehen annehmen ſollten, müßte es uns auf eine Art bezeugt ſein, daß die Unwahrheit eines ſolchen Zeugniſſes ſchwerer denkbar wäre, als die Wirklichkeit deſſen, was es bezeugte. Die Zeugen müßten alſo vor Allem Augenzeugen, der Vorgang müßte uns von denjenigen ſelbſt, die ihn erlebt haben wollen, berichtet ſein. Daß nun unter unſern Evangelien irgend eines einen Apoſtel oder ſonſtigen Augenzeugen des Lebens Jeſu zum Verfaſſer hätte, dieß iſt eine Vorausſetzung, die ſich uns im Obigen nicht bewährt hat. Die einzige Schrift im Neuen Teſtament, deren Abkunft von einem der zwölf Apoſtel wir wenigſtens möglich gefunden haben, die Offenbarung Johannis, führt uns über den allgemeinen Glauben, daß Jeſus getödtet geweſen ſei und nun unſterblich wieder lebe, nicht hinaus (1, 5. 18. 2, 8 u. ö.).

Der früheſte Schriftſteller, der uns über die Art, wie der Glaube an Jeſu Auferſtehung unter ſeinen Jüngern aufgekommen, Genaueres berichtet, iſt der Apoſtel Paulus, der von den erſten Erſcheinungen, die dieſen Glauben begründeten, nicht Augenzeuge war, ſondern ſie, wie er auch ſelbſt erklärt, Andern nacherzählt. Er nun ſagt (1 Kor. 15, 3—7), es ſei ihm überliefert worden, daß der nach der Schrift geſtorbene und begrabene Jeſus am dritten Tage wieder erweckt worden nach der Schrift, und daß er dem Kephas, dann den Zwölfen, hierauf mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, dann dem Jakobus, hernach ſämmtlichen Apoſteln, erſchienen ſei. Daß der Apoſtel Paulus es ſo von Petrus, Jakobus und vielleicht noch andern Betheiligten gehört hatte (vgl. Gal. 1, 18 fg. 2, 9), und daß dieſe alle, auch die fünfhundert Brüder, feſt überzeugt waren, den geſtorbenen Jeſus wieder lebend geſehen zu haben, wollen wir nicht bezweifeln. Fragen wir jedoch (was uns, wo es ſich um den Glauben an etwas ſo Unerhörtes handelt, erlaubt ſein muß), wodurch ſich denn jene Männer überzeugt hatten, daß ihre vermeintliche Wahrnehmung nicht auf Täuſchung beruhte, ſo läßt uns unſer Gewährsmann im Stich. Er ſagt nur einfach, der wiederbelebte Jeſus ſei ihnen „erſchienen“ [1]), d. h. ſie haben geglaubt, ihn wahrzunehmen, und zwar ſichtbar wahrzunehmen; wie ſie aber zu dieſem Glauben gekommen, welche Gründe ſie gehabt haben, die Erſcheinung für etwas Wirkliches, und zwar für die Erſcheinung ihres getödteten Meiſters zu halten, ſagt er uns nicht. Und ob er auch nur für ſich darnach geforſcht hat, läßt ſich bezweifeln. Nachdem ihm ſelbſt jene Chriſtuserſcheinung zu Theil geworden war, von der wir tiefer unten werden zu handeln haben, war er durch ſie ſeiner Sache ſo gewiß, für ſich ſo befriedigt und ausreichend belehrt, daß er drei Jahre verſtreichen ließ, ehe er von Damascus, in deſſen Nähe er das Geſicht gehabt hatte, nur einmal nach Jeruſalem ging, um über Jeſum ſowohl überhaupt, als insbeſondere über die Erſcheinungen, die auch Andere nach ſeinem Tode von ihm gehabt haben wollten, genauere Erkundigung einzuziehen (Gal. 1, 18 fg.). Daß er von dieſen Erſcheinungen ſchon früher, während er die Bekenner des neuen Chriſtus verfolgte, vielfach gehört hatte, muß man annehmen; ebenſo klar aber iſt, daß er in ſeiner damaligen leidenſchaftlichen Gemüthsſtimmung nicht geſchickt war, dem Thatſächlichen daran ruhig nachzuforſchen. Daß er zu einer ſolchen Unterſuchung auch nach ſeiner Bekehrung keinen Trieb empfand, daß er vielmehr drei ganze Jahre mit dem, was er ſelbſt geſehen und gehört zu haben meinte, ſich begnügen mochte, das beweiſt hinlänglich, wie rein ſubjectiv dieſe ganze Wendung in ihm zu Stande gekommen, wie wenig er überhaupt auf hiſtoriſche Unterſuchung eines objectiven Thatbeſtandes

1) ὤφθη.

angelegt war. Rühmt er ſich doch ordentlich, daß er außer jener Erſcheinung nach nichts Weiterem ſich umgeſehen, daß er auch in Jeruſalem, als er ſich endlich dahin wandte, außer Petrus und Jakobus, dem Bruder des Herrn, keinen von den Apoſteln geſprochen habe. Dieſe mögen ihm nun von den Erſcheinungen, deren ſie ſich rühmen durften, erzählt, vielleicht auch einer oder der andere der fünfhundert Brüder ihm von dem, was ſie wahrgenommen zu haben glaubten, geſagt haben: daß er eine genauere Unterſuchung über dieſe Ausſagen angeſtellt, ſie nach ihrer Begründung, ihrer Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt und mit einander geprüft hätte, iſt von dem Manne nicht zu erwarten, der durch ſeine eigene vermeintliche Erſcheinung ſchon zum Ueberfluß überzeugt, und auf die Zulänglichkeit dieſer ſubjectiven Ueberzeugung gewiſſermaßen eiferſüchtig war.

Alſo für's Erſte, die Ausſage eines Augenzeugen über die Erſcheinungen, auf denen der Glaube an die Auferſtehung Jeſu urſprünglich beruhte, haben wir nicht. Für's Zweite, derjenige Zeuge, von dem wir annehmen können, daß er ſeinen Bericht aus dem Munde von Augenzeugen geſchöpft habe, der Apoſtel Paulus, führt uns über die Thatſache, daß dieſe Augenzeugen eben feſt daran glaubten, Jeſum als wiederbelebten wahrgenommen zu haben, nicht hinaus. Wollen wir Näheres erfahren, ſo müſſen wir uns an den Evangeliſten wenden, und das ſind nun ſchon Zeugen, von deren keinem wir, wie von Paulus, ohne Weiteres vorausſetzen können, daß er ſeinen Bericht aus dem Munde von Augenzeugen empfangen habe. Ihr Zeugniß hat mithin zum Voraus ſchon nicht das Gewicht, das es haben müßte, um die Laſt der Unwahrſcheinlichkeit deſſen, wofür es zeugt, aufwiegen zu können. Dazu kommt aber, daß die Erzählungen der Evangeliſten ſowohl mit den Angaben des Apoſtels Paulus, als unter ſich ſelbſt, in vielfachem Widerſpruche ſtehen. Daß dieſer Apoſtel von den Erſcheinungen Jeſu vor Frauen nichts ſagt, die bei den Evangeliſten außer Lucas voranſtehen (Matth. 28, 9. Marc. 16, 9. Joh. 20, 14 fg.), kann man daraus erklären, daß er nur auf Männerausſagen ſich berufen wollte; wie ja auch der Verfaſſer des Anhangs zum vierten Evangelium die in dieſem berichtete Erſcheinung Jeſu vor Maria Magdalena nicht mitzählt. Als den erſten (Mann, wenn man ſo will), dem eine Erſcheinung des Auferſtandenen zu Theil geworden, führt Lucas (24, 34) wie Paulus den Petrus an. Von einer ſolchen dem Petrus beſonders zu Theil gewordenen Erſcheinung wiſſen nun aber Matthäus und Marcus und ebenſo auch Johannes nichts, ſondern nur von der vor ſämmtlichen Apoſteln (Matth. 28, 16. Marc. 16, 14. vgl. Joh. 20, 19. 26), die Paulus von der Petruserſcheinung unterſcheidet. Daß dieſer von der Erſcheinung vor den zwei über Land gehenden Jüngern nichts ſagt, von welcher Lucas (24, 13 fg.) und Marcus (16, 12) berichten, mag man immerhin damit zu erledigen glauben, daß ſie ihm neben den Erſcheinungen vor Apoſteln auf der einen und vor den fünfhundert Brüdern auf der an-

dern Seite zu wenig erheblich vorgekommen. Von dieser letzteren aber wissen nun wieder die Evangelisten nichts, so wenig als von einer besondern Erscheinung vor Jakobus, deren Paulus sofort gedenkt, und von welcher sonst nur noch im Hebräer-Evangelium eine Kunde sich findet.[1]) Endlich eine zweite Erscheinung vor sämmtlichen Aposteln, womit Paulus seine Aufzählung beschließt, findet sich wenigstens in den drei ersten Evangelien nicht; nur bei Johannes, wo aber das erstemal, da Thomas fehlte, nur zehn Apostel gegenwärtig gewesen waren, erscheint Jesus acht Tage später dem nun vollzähligen Eilfercollegium noch einmal; und im Eingang der Apostelgeschichte, wo zum erstenmale der irdische Wandel des Auferstandenen auf vierzig Tage ausgedehnt wird, ist nun freilich für alle möglichen Erscheinungen Raum gemacht, aber um den Preis des vollständigen Widerspruchs mit der früheren Darstellung desselben Verfassers im Evangelium, wo die letzte Erscheinung des Auferstandenen unverkennbar noch am Auferstehungstage selber vor sich geht.

Kann man sich bis hieher immer noch mit der Auskunft helfen, daß ja weder Paulus noch einer der Evangelisten sich anheischig mache, sämmtliche Erscheinungen des Auferstandenen anzuführen, so trifft dieß doch auf den vierten Evangelisten, beziehungsweise den Verfasser seines 21. Kapitels, nicht zu, der die Erscheinungen wenigstens bis zur dritten zählt (21, 14). Da wäre also die vor den Eilfen (20, 19 fg.; daß Thomas fehlte, mag als unerheblich gelten), mithin die zweite paulinische, die erste; die vor dem vollzähligen Apostelcollegium (20, 26 fg.), also die fünfte bei Paulus, die zweite; die Erscheinungen vor Petrus und Jakobus, die erste und vierte bei Paulus, könnte man sagen, seien, weil nur einen einzelnen Apostel betreffend, übergangen; aber warum auch die vor fünfhundert Brüdern, unter denen doch aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Eilfe waren? während die vor sieben Aposteln am galiläischen See (21, 1 fg.) nicht zu unbedeutend gefunden wird, als die dritte Erscheinung berichtet zu werden, zu welcher nun aber weder bei Paulus, noch bei einen der übrigen Evangelisten, etwas Entsprechendes sich findet. Daß diese Erscheinung die letzte gewesen, sagt der Verfasser nicht, auch ist, was er Jesum dabei reden läßt, nicht der Art, daß eine spätere Erscheinung dadurch schlechterdings ausgeschlossen würde; dagegen ist bei den drei übrigen Evangelisten die letzte Zusammenkunft Jesu mit seinen Jüngern, von der jeder von ihnen berichtet, offenbar auch als die letzte, die überhaupt stattgefunden habe, gemeint, da sie die letzten Anordnungen und Verheißungen Jesu enthält, bei Marcus und Lucas überdieß mit der Himmelfahrt schließt. Diese letzte Erscheinung wird nun aber von Matthäus (der übrigens so wenig als Johannes von einer Himmelfahrt weiß) ebenso bestimmt nach Galiläa, als von Lucas und offenbar auch von

1) Hieron. de viris ill. 2.

Marcus nach oder in die nächſte Nähe von Jeruſalem verlegt; wovon alſo jedenfalls das eine auf Irrthum beruhen muß.

Doch dieſer Widerſpruch in Betreff der Oertlichkeit haftet nicht blos an dieſer letzten Zuſammenkunft, ſondern geht durch die ganze Geſchichte der Erſcheinungen des Auferſtandenen hindurch. Der Apoſtel Paulus bezeichnet den Ort der von ihm erwähnten Erſcheinungen nicht näher; bei Matthäus zeigt ſich Jeſus nur den beiden Marien am Auferſtehungsmorgen auf dem Weg vom Grabe zur Stadt, alſo bei Jeruſalem, die Jünger beſcheidet er durch ſie, wie er ſchon bei Lebzeiten (26, 32) und ſo eben noch ein Engel gethan hatte (28, 7), nach Galiläa, wo er ihnen ſofort auch, nach der Meinung des Evangeliſten ohne Zweifel zum erſten und letztenmal, erſcheint (28, 9 fg. 16 fg.). Damit in geradem Widerſpruch läßt Lucas am Auferſtehungstage Jeſum nicht blos den zwei nach Emmaus wandernden Jüngern bei, und dem Petrus und gleich darauf ſämmtlichen Eilfen mit noch etlichen Andern (wahrſcheinlich den Brüdern Jeſu und den Weibern, Apoſtelgeſch. 1, 14) in Jeruſalem erſcheinen, ſondern ihnen auch die ausdrückliche Anweiſung geben, hier in der Stadt zu bleiben, bis die Kraft aus der Höhe über ſie kommen würde; was der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte erſt an Pfingſten, alſo nach ſieben Wochen, geſchehen läßt (24, 49. Apoſtelgeſch. 1, 4). Dieß ſo, wie Marcus thut, zu vereinigen, daß zuerſt der Engel durch die Frauen die Jünger nach Galiläa als den Ort, wo ſie ihn ſehen ſollten, beſchieden, dann aber, man ſieht nicht warum, Jeſus ſich denſelben doch in und bei Jeruſalem gezeigt hätte (16, 7 fg.), geht nicht an; ſondern wenn Lucas Recht hat mit der Angabe, daß Jeſus am Auferſtehungstage die Jünger angewieſen habe, in Jeruſalem zu bleiben, ſo kann er ſie nicht, wie Matthäus erzählt, an eben dem Morgen nach Galiläa gewieſen haben, auch werden ſie nicht gegen ſein ausdrückliches Geheiß dahin gegangen ſein, können alſo dort die Erſcheinungen, von denen Matthäus und der Verfaſſer des Anhangskapitels bei Johannes berichten, nicht gehabt haben. Umgekehrt, wenn Jeſus den Jüngern Galiläa als den Ort beſtimmt hatte, wo ſie ihn ſehen ſollten, ſo läßt ſich nicht denken, was ihn bewogen haben könnte, ſich ihnen noch an demſelben Tage in Jeruſalem zu zeigen; es fallen alſo, wenn Matthäus Recht hat, alle von den drei übrigen berichteten Erſcheinungen, die den Jüngern in und um Jeruſalem zu Theil geworden, als nicht geſchehen hinweg. Dabei haben wir die untergeordneten Widerſprüche, daß nach Lucas (24, 1 fg.) Maria Magdalena, Maria Jakobi, Johanna und noch etliche andere Frauen zum Grabe gehen, in demſelben zwei Engel ſehen, und nach ihrer Rückkehr das Geſehene und Gehörte den Apoſteln und allen Uebrigen verkünden; nach Marcus (16, 1 fg.) nur drei Frauen, worunter ſtatt Johanna Salome, dieſen Gang machen, Einen Engel im Grabe ſehen, und nachher aus Furcht Niemanden etwas ſagen; nach Matthäus (28, 1 fg.) nur die zwei erſtgenannten Frauen einen Engel

auf dem weggewälzten Stein des Grabes ſitzend finden, und nachher auf dem Rückwege noch Jeſu ſelbſt begegnen; wogegen es nach Johannes (20, 1 fg.) die einzige Maria Magdalena war, die hinaus ging und das erſtemal nur das leere Grab, erſt auf dem zweiten Gange dann zwei Engel im Grabe ſitzen und hierauf Jeſum ſelber hinter ihr ſtehen ſah; daß ferner Matthäus und Marcus nichts davon wiſſen, was Lucas (24, 12) angibt, daß auf den Bericht der Weiber auch Petrus zum Grabe gegangen ſei und es leer geſehen habe, während nach Johannes (20, 2 fg.) auch noch der andere Jünger mit ihm ging: dieſe und einige andere untergeordnete Abweichungen bringen wir nicht einmal beſonders in Anſchlag, da auch ohne ſie klar genug iſt, daß wir an den evangeliſchen Berichten von den Erſcheinungen des Auferſtandenen keine Zeugniſſe der Art haben, wie ſie ſein müßten, um uns zu nöthigen, lieber die unerhörte Thatſache, die ſie betreffen, für geſchehen anzunehmen, als vorauszuſetzen, daß die Berichte auf Irrthum beruhen.

Doch auf dieſe evangeliſchen Berichte über die Erſcheinungen Jeſu nach ſeiner Auferſtehung ſind wir nur deßhalb eingegangen, um zu finden, welche Mittel denn diejenigen, denen ſie zu Theil geworden ſein ſollen, gehabt und angewendet haben, ſich von der Realität dieſer Erſcheinungen zu überzeugen. Hier iſt es nun das Beſtreben ſämmtlicher Berichte, in's Licht zu ſtellen, wie die Eilfe, wenn auch nicht zum Ruhm ihrer Gläubigkeit, doch zur Beruhigung derer, die auf ihr Zeugniß hin glauben ſollen, nichts weniger als ſchnell zum Glauben geweſen ſeien. Nach Lucas hielten ſie die Erzählung der Weiber von der Erſcheinung und Botſchaft der Engel für leeres Geſchwätz (24, 11); nach Marcus ſchenkten ſie auch den über Land gegangenen Jüngern, die Jeſum ſelbſt geſehen zu haben verſicherten, keinen Glauben (16, 12 fg.); nach Matthäus waren ſogar bei der abſchließenden Erſcheinung Jeſu in Galiläa Einige Anfangs noch ungläubig (Matth. 28, 17), worüber wir uns nicht wundern dürften, wenn er auch ihnen, wie nach Marcus den über Feld gehenden Jüngern, in veränderter Geſtalt erſchienen wäre. Wodurch nun aber ſchließlich die Zweifel der Jünger beſchwichtigt und ſie zum Glauben gebracht wurden, das war nach Matthäus und Marcus eben nur dieß, daß Jeſus auch ihnen ſelbſt erſchien, ihnen näher trat und ſie anredete. Ungleich weiter ſieht er ſich bei Lucas zu gehen veranlaßt, und den gründlichſten Zweifler hat er bei Johannes zu befriedigen. Dort waren eben die beiden Emmauswanderer bei den Eilfen eingetreten und von dieſen, noch ehe ſie ihnen ihr Zuſammentreffen mit Jeſu erzählen konnten, mit der Kunde von ſeiner Auferſtehung und der dem Petrus zu Theil gewordenen Erſcheinung empfangen worden, als mit einemmale Jeſus in ihrer Mitte ſtand. Da ſie unerachtet jener Kunde doch erſchracken und ein Geſpenſt zu ſehen meinten, wies ihnen Jeſus ſeine Hände und Füße mit der Aufforderung, ihn zu betaſten und ſich zu überzeugen, daß er Fleiſch und Bein habe, mithin kein Geſpenſt ſei; und da ſie es vor Freuden immer noch nicht

glauben konnten, fragte er, ob ſie nichts Eßbares da hätten, und genoß ſofort ein Stück gebratenen Fiſch und etwas Honigwaben vor ihren Augen (24, 36 fg.). Das wären nun Proben, welche für ſich den Schluß auf eine natürliche Wiederbelebung Jeſu nahelegen könnten; aber den Emmauswanderern war er ja eben vorher vom Tiſch hinweg verſchwunden, und daß er jetzt auf einmal unter den Jüngern mitten im Zimmer ſtand, deutet auch auf kein natürliches Kommen hin. Sondern hier findet ſich ohne Zweifel, was ſchon Lucas meinte, von Johannes nur beſtimmter ausgeſprochen, wenn er ſagt, Jeſus ſei gekommen und mitten im Zimmer geſtanden, als die Thüren geſchloſſen waren (20, 19. 26). Dabei zeigt er das erſtemal ſeine Hände und ſeine Seite, wie es ſcheint, nur zum Anſchauen; das zweitemal aber läßt er den Thomas Finger und Hand in ſeine Wundenmale legen, wozu dann im Anhang des Evangeliums auch noch die Eßprobe mit gebratenem Fiſch und Brod kommt (21, 5. 9. 12 fg.).

Hier würde nun, wenn es mit dem Eſſen und Betaſten ſeine hiſtoriſche Richtigkeit hätte, nicht zu zweifeln ſein, daß, was den Jüngern erſchien, ein natürlich lebendiger und leiblicher Menſch geweſen; wenn mit dem Zeigen und Befühlen der Wundenmale, nicht daran, daß dieſer Menſch eben der am Kreuz geſtorbene Jeſus geweſen; endlich, wenn mit dem Kommen bei geſchloſſenen Thüren, daran nicht, daß es mit der natürlichen Leiblichkeit und Lebendigkeit dieſes Menſchen doch eine ganz beſondere, ganz übernatürliche Bewandtniß gehabt habe. Eben dieß aber iſt ein Widerſpruch, den wir nicht zuſammendenken können. Ein Körper, der ſich betaſten läßt, alſo Widerſtandskraft hat, kann nicht durch verſchloſſene Thüren dringen, d. h. jene Widerſtandskraft zugleich nicht haben; wie umgekehrt ein Körper, der ungehindert durch Bretter dringt, keine Knochen und keinen Magen haben kann, um Brod und Bratfiſch zu verdauen. Das ſind keine Merkmale, die in einem wirklichen Weſen beiſammen ſein können, ſondern ſolche, wie nur eine phantaſtiſche Vorſtellung ſie verknüpft: eben indem das evangeliſche Zeugniß für die Auferſtehung Jeſu ſich zum bündigſten Beweiſe zuſpitzen will, zerbricht es und zeigt ſich als das bloße Ergebniß des Wunſches, einer dogmatiſchen Vorſtellung Halt zu geben, das aber, ſobald jener Wunſch nicht mehr vorhanden iſt, haltlos in ſich zuſammenfällt.

47.

Die Auferſtehung Jeſu keine natürliche Wiederbelebung.

Wir können alſo in der Auferſtehung Jeſu deßwegen keinen wunderbaren äußeren Vorgang ſehen, weil die evangeliſchen Zeugniſſe für die Erſcheinungen, die den Glauben an dieſelbe urſprünglich begründeten, diejenige Sicherheit, die ſie bieten müßten, um uns ein ſolches Wunder glaub-

lich zu machen, entfernt nicht darbieten, ſofern ſie für's Erſte nicht von Augenzeugen herrühren, für's Andere unter ſich nicht zuſammenſtimmen, und für's Dritte von dem Weſen und Wandel des Auferſtandenen eine Beſchreibung machen, die ſich ſelbſt widerſpricht.

Während nun die kirchliche Auffaſſung der Sache, den letzten Punkt betreffend, einfach das Wunder geltend macht, zu deſſen Weſen es gehöre, Merkmale zu enthalten, die nach gemeiner menſchlicher Vorſtellung ſich widerſprechen, ſucht man auf einem andern Standpunkte die evangeliſchen Erzählungen ſo zu faſſen, daß ſie ſolche Widerſprüche nicht enthalten, vielmehr die Wiederbelebung Jeſu als ein natürlicher Vorgang, ſein Zuſtand nach derſelben als der gleiche wie vorher ſich darſtellt. Bei den Erſcheinungen des Auferſtandenen, von denen die Evangelien erzählen, hält man ſich ausſchließlich an diejenigen Züge, welche auf eine ganz natürliche Leiblichkeit zu führen ſcheinen: die Wundenmale, die Betaſtbarkeit, das Eſſen, das hier nicht als bloßes Eſſenkönnen, ſondern als Nahrungsbedürfniß gefaßt wird; wogegen man die entgegengeſetzten Merkmale, die auf etwas Geiſterhaftes in dem Weſen des wiederbelebten Jeſus hindeuten, durch eine abweichende Erklärung aus dem Wege zu ſchaffen ſucht. Daß die Jünger, wie einigemale gemeldet wird, bei ſeinem Erſcheinen erſchracken (Luc. 24, 37. Joh. 21, 12), ſei begreiflich bei ihrer Vorſtellung, daß er wirklich geſtorben, mithin das, was ſie jetzt von ihm ſehen, ſein aus der Unterwelt heraufgeſtiegener Schatten ſei; daß die Emmauswanderer ihn ſo lange nicht erkannten, Maria Magdalena ihn für den Gärtner hielt, davon erklärt man das Erſtere bald aus der Entſtellung ſeiner Züge durch das Leiden, bald daraus, daß er überhaupt markirte Züge nicht gehabt habe, Letzteres aus dem Umſtande, daß der nackt aus dem Grabe Geſtiegene von dem benachbarten Gärtner Kleider entlehnt hatte; wenn er, während die Thüren verſchloſſen waren, plötzlich mitten in der Verſammlung ſeiner Jünger ſtand, ſo meint ſogar Schleiermacher, es ſei ja ſelbſtverſtändlich, daß man ihm vorher die Thüren aufgemacht habe. Daß der Leib, den Jeſus aus dem Grabe brachte, kein wunderbar verklärter, ſondern ein ſchwer verwundeter und angegriffener, allmählig geneſender Menſchenleib geweſen, davon ſieht man auf dieſem Standpunkte in dem Fortſchritt den Beweis, der ſich in ſeinem Befinden zeige, wenn er ſich am Auferſtehungsmorgen von Maria Magdalena die Betaſtung noch verbitte (Joh. 20, 17), zu der er acht Tage ſpäter, als die Heilung ſeiner Wunden ſchon weiter fortgeſchritten war, den Thomas ſelbſt einlade; wenn er am Morgen ſich noch ruhig in der Nähe des Grabes halte, Nachmittags ſich bereits zu einem Ausflug in das drei Stunden entfernte Emmaus kräftig fühle, einige Tage ſpäter ſogar die Reiſe nach Galiläa unternehme.

Auch in Betreff der Wiederbelebung ſelbſt ſei das Uebernatürliche wohl in der Vorſtellung der Jünger und der Evangeliſten, aber nicht in der

Sache an ſich vorhanden. Daß aufgeregte Weiber die weißen Leintücher im leeren Grabe oder unbekannte weißgekleidete Männer für Engel gehalten, ſei nicht zu verwundern; zur Wegwälzung des Steins aber habe es keines Engels bedurft, da ſie zufällig oder abſichtlich von Menſchen könne vorgenommen worden ſein[1]); daß endlich Jeſus, als der Stein weggenommen war, lebendig aus dem Grabe hervorgegangen, auch dieß erkläre ſich nach den vorangegangenen Umſtänden ganz natürlich. Die Kreuzigung, ſelbſt wenn man außer den Händen auch die Füße mit angenagelt denke, bringe nur geringen Blutverluſt mit ſich, und tödte daher nur ſehr langſam durch Krampf der ausgeſpannten Glieder oder durch allmähliges Verſchmachten; wenn nun Jeſus ſchon nach etwa ſechs Stunden, zwar vermeintlich todt, vom Kreuze abgenommen worden, ſo ſpreche alle Wahrſcheinlichkeit dafür, daß dieſer vermeintliche Tod nur eine todähnliche Erſtarrung geweſen, von der ſich Jeſus nach der Abnahme vom Kreuz in der kühlen Gruft, in wundenheilende Salben und kräftig duftende Spezereien gehüllt, wieder erholt habe. Dabei pflegt man ſich auf eine Geſchichte bei Joſephus zu berufen, welcher erzählt, er habe einmal bei der Rückkehr von einer militäriſchen Recognition, auf die er ausgeſchickt geweſen, viele jüdiſche Gefangene gekreuzigt angetroffen, und da er darunter drei Bekannte geſehen, habe er dieſe von Titus losgebeten; ſie ſeien ſofort abgenommen und ſorgfältig gepflegt, auch wirklich einer gerettet worden, während die zwei andern nicht mehr zu retten geweſen.[2]) Daß dieſes Beiſpiel der Vorausſetzung, für die man es anführt, beſonders günſtig wäre, kann man nicht ſagen. Wenn unter drei Gekreuzigten, von denen wir nicht wiſſen, wie kurz oder lange ſie am Kreuze hingen, die aber noch Lebenszeichen gegeben haben müſſen, da Joſephus ſie ja retten wollte, bei ſorgfältiger ärztlicher Behandlung zwei ſtarben und nur einer davonkam, ſo wird dadurch doch gewiß nicht wahrſcheinlich, daß einer, der, für todt abgenommen, ohne ärztliche Behandlung blieb, wieder zum Leben gekommen ſei. Möglich, was man ſo möglich heißt, bleibt es allerdings; aber es als wirklich ſo geſchehen vorauszuſetzen, wäre man nur dann berechtigt, wenn man dafür, daß Jeſus nachher lebend ſich gezeigt habe, ſichere Beweiſe beizubringen hätte. Das iſt ja aber dem ſo eben Auseinandergeſetzten zufolge keineswegs der Fall. So klar, einſtimmig und in ſich zuſammenhängend der Bericht der Evangeliſten über den Tod Jeſu iſt, ſo abgeriſſen, ſo voll Widerſpruch und Unklarheit iſt alles, was ſie uns über

1) Nach Schleiermacher von den Leuten des Gartenbeſitzers, die nichts von der Beiſetzung Jeſu in dem Grabe wußten, ſondern nur den Stein wieder an die Stelle entfernt von der Oeffnung bringen wollten, wo er vorher, um dem neuen Grabe Luft zu laſſen, geſtanden hatte. Vgl. meine Abhandlung: Schleiermacher und die Auferſtehung Jeſu, in Hilgenfeld's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, 1863, S. 386 fg.

2) Joseph. vita, 75.

die Wahrnehmungen erzählen, die ſeinen Anhängern von ſeiner Wiederbelebung geworden ſein ſollen; es ſind immer nur einzelne Apparitionen, er zeigt ſich bald hier, bald dort, bald ſo, bald ſo, man weiß nicht, wo er herkommt, noch wo er hingeht oder wo er bleibt; das Ganze macht nicht den Eindruck eines objectiv wiederhergeſtellten, in ſich zuſammenhängenden Lebens, ſondern nur einer ſubjectiven Vorſtellung, einzelner Viſionen, die Anfangs wirklich vorgekommen ſein mögen, ſpäter jedenfalls ausgemalt und in verſchiedenen Richtungen weiter ausgebildet wurden.

Es war mithin ein unnöthiges Bemühen von Seiten der natürlichen Erklärung, aus den evangeliſchen Berichten über die Wiederbelebung Jeſu das Wunderbare wegſchaffen zu wollen; die Abſicht kann ja nur ſein, aus dem wirklichen Hergang der Sache das Wunder zu entfernen; dieſen Hergang aber geben uns die Evangeliſten nicht, ſondern lediglich ihre Vorſtellung davon, und dieſer können wir das Wunder immer laſſen. Ebenſo aber können nun auch wir die Mühe ſparen, das Unnatürliche der Deutungen, die man von dieſer Seite den Worten der Evangeliſten gibt, im Einzelnen nachzuweiſen. Daß, wenn ein Erzähler zweimal mit denſelben Worten ſagt: „Jeſus kam und ſtand in der Mitte, als die Thüren verſchloſſen waren", es ſich keineswegs von ſelbſt verſteht, daß man ihm dieſe vorher aufgemacht habe; daß, wenn es mit der Leiblichkeit Jeſu eine natürliche Bewandtniß hatte, er den beiden Jüngern zu Emmaus nicht vom Tiſch hinweg verſchwinden konnte; daß die vermeintlichen Fortſchritte in ſeiner Geneſung nur erträumt ſind, da der unverkennbaren Vorſtellung ſämmtlicher Berichterſtatter über den Zuſtand und die Leiblichkeit des Auferſtandenen nichts mehr zuwider ſein kann, als alles, was auf Leiden oder überhaupt auf menſchliche Bedürftigkeit hinweiſt, liegt am Tage. Dabei ſtellt ſich zugleich heraus, daß dieſe Anſicht von der Wiederbelebung Jeſu, auch abgeſehen von den Schwierigkeiten, in die ſie ſich verwickelt, die Aufgabe nicht einmal löſt, um die es ſich hier handelt: die Begründung der chriſtlichen Kirche durch den Glauben an die wunderbare Wiederbelebung des Meſſias Jeſus zu erklären. Ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgekrochener, ſiech Umherſchleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger, und am Ende doch dem Leiden Erliegender, konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürſten, machen, der ihrem ſpäteren Auftreten zu Grunde lag; ein ſolches Wiederaufleben hätte den Eindruck, den er im Leben und Tode auf ſie gemacht hatte, nur ſchwächen, denſelben höchſtens elegiſch ausklingen laſſen, unmöglich aber ihre Trauer in Begeiſterung verwandeln, ihre Verehrung zur Anbetung ſteigern können.

48.

Die Chriſtuserſcheinung des Apoſtels Paulus.

Wir haben uns oben von demjenigen, was uns der Apoſtel Paulus, wie wir annehmen dürfen im Weſentlichen aus dem Munde von Augenzeugen, über die Erſcheinungen des auferſtandenen Jeſus berichtet, zu den Erzählungen der Evangeliſten von denſelben gewendet, um näher zu erfahren, was aus den kurzen Angaben des Apoſtels nicht zu entnehmen war, worauf denn wohl die Ueberzeugung jener Augenzeugen beruht haben möge, wirklich den auferſtandenen Jeſus geſehen zu haben. Aber wir fanden nicht, was wir ſuchten. Abgeſehen davon, was wir ſchon wußten, daß wir bei keinem der Evangeliſten ſicher ſind, daß er aus dem Munde oder nach Aufzeichnungen von Augenzeugen erzählt, gehen ſie zwar mehr in's Einzelne als Paulus, aber ihre Berichte ſtehen theils gegenſeitig mit einander, theils was ſie berichten mit ſich ſelbſt in ſolchem Widerſpruch, daß wir uns an ſie nicht halten können, ſondern uns auf die Ausſage des Apoſtels Paulus zurückgewieſen finden. Sehen wir dieſe noch einmal genauer an, ſo entdecken wir, daß wir von derſelben nur deßwegen ſo unbefriedigt weggegangen ſind, weil wir den Apoſtel nicht haben ausreden laſſen. Er ſpricht ja nicht blos von den Chriſtuserſcheinungen, die dem Kephas und Jakobus, den Zwölfen und den fünfhundert Brüdern zu Theil geworden ſeien, ſondern — „zuletzt unter Allen, ſetzt er hinzu, gleich als einer unzeitigen Geburt, erſchien er auch mir“ (1 Kor. 15, 8). Er gebraucht von der ihm gewordenen Erſcheinung denſelben Ausdruck wie von den übrigen, er ſtellt ſie in Eine Reihe mit dieſen, nur als die letzte, wie er ſich ſelbſt den letzten der Apoſtel, aber in völlig gleichem Range mit den übrigen, nennt. Soviel alſo Paulus wußte oder ſich vorſtellte, waren die Erſcheinungen, welche die älteren Jünger bald nach der Auferſtehung Jeſu gehabt hatten, von derſelben Art, wie die, welche ihm ſelbſt, nur ſpäter, zu Theil geworden war. Nun alſo, von welcher Art war denn dieſe? [1])

Wir haben von derſelben in der Apoſtelgeſchichte bekanntlich einen ausführlichen, ſogar dreifachen Bericht (9, 1—30. 22, 1—21. 26, 4—23), der allerdings ganz wie von einer äußeren, ſinnfälligen Erſcheinung lautet, von einem himmliſchen Lichte, das den Paulus zu Boden warf und auf einige Tage blendete, einer Himmelsſtimme, die vernehmliche Worte mit ihm

---

1) Hierüber vergleiche, außer den Ausführungen Baur's in ſeinem Apoſtel Paulus und Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte, und Zeller's in ſeiner Schrift über die Apoſtelgeſchichte, C. Holſten, Die Chriſtusviſion des Apoſtels Paulus, in Hilgenfeld's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, 1861, III, 224—284; H. Lang, Religiöſe Charaktere, I, 11 fg.

redete und auch von ſeinen Begleitern gehört wurde, zu ſagen weiß. Aber eine ſolche Probe von der äußeren Wirklichkeit der Erſcheinung, wie dem dritten und vierten Evangelium zufolge Jeſus den älteren Jüngern gegeben haben ſoll, indem er ſich von ihnen betaſten ließ und vor ihren Augen Speiſe genoß, kommt hier nicht vor; wenn wir von der Blindheit und deren Hebung durch Ananias, ſowie von den Wahrnehmungen der Begleiter abſehen, ſo können wir alles als eine Viſion betrachten, die zwar Paulus einer äußeren Urſache zugeſchrieben hätte, die aber gleichwohl nur in ſeinem Innern vorgegangen wäre. Daß wir es mit den einzelnen Zügen des Berichts in der Apoſtelgeſchichte nicht genau nehmen dürfen, zeigt uns die Vergleichung deſſelben, wo er ſich als Rede des Paulus noch zweimal wiederholt; denn da finden wir, daß der Verfaſſer es ſelbſt nicht genau genommen hat, daß es ihm auf ein paar Abweichungen mehr oder weniger nicht angekommen iſt. Nicht nur heißt es, wie ſchon oben gelegentlich erwähnt wurde, das einemal, die Begleiter ſeien verſtummt dageſtanden, das anderemal, ſie ſeien mit Paulus zu Boden gefallen; das einemal, ſie haben die Stimme gehört, aber Niemanden geſehen, das anderemal, ſie haben das Licht geſehen, aber die Stimme deſſen, der mit Paulus redete, nicht gehört: ſondern auch die Rede Jeſu ſelbſt bekommt in der dritten Wiederholung den bekannten Zuſatz vom Löcken wider den Stachel; ungerechnet noch, daß die Beſtellung zum Heidenapoſtel, die nach den beiden früheren Darſtellungen theils durch Ananias, theils erſt bei einer nachmaligen Viſion im Tempel zu Jeruſalem erfolgte, in dieſer letzten Darſtellung der Rede Jeſu bei der erſten Erſcheinung einverleibt iſt. Wir haben keine Veranlaſſung, die drei Darſtellungen dieſes Vorfalls in der Apoſtelgeſchichte aus verſchiedenen Quellen abzuleiten, und auch in dieſem Falle ſollte man denken, der Verfaſſer hätte die Abweichungen bemerken und ausgleichen müſſen: daß er es nicht that, oder vielmehr, daß er, ohne ſeine eigene frühere Erzählung nachzuſchlagen, ſie frei wiederholte, zeigt uns, wie ſorglos um dergleichen Einzelheiten, die dem nach ſtrenger geſchichtlicher Treue Strebenden wichtig ſind, die neuteſtamentlichen Schriftſteller verfuhren.

Doch wenn der Erzähler in der Apoſtelgeſchichte auch genauer zu Werke ginge, immerhin iſt er kein Augenzeuge, ja ſchwerlich auch nur ein Solcher, der die Geſchichte aus der Erzählung eines Augenzeugen ſchöpfte. Hält man auch denjenigen, der an verſchiedenen Stellen der Apoſtelgeſchichte ſich und den Apoſtel Paulus durch „wir“ oder „uns“ zuſammenfaßt, für den Verfaſſer des ganzen Werks, ſo war derſelbe doch bei dem Vorgang vor Damascus noch nicht in der Geſellſchaft des Apoſtels, in die er erſt viel ſpäter in Troas, auf deſſen zweiter Miſſionsreiſe, kam (Apoſtelgeſch. 16, 10). Aber jene Vorausſetzung über den Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte iſt noch dazu, wie wir früher geſehen haben, irrig: derſelbe hat die Denkſchrift eines zeitweiligen Begleiters des Apoſtels über die mit ihm gemachten

Reiſen in ſein Werk nur ſtellenweiſe verarbeitet, und wir ſind daher nicht berechtigt, den Erzähler auch in ſolchen Stellen und Abſchnitten, wo jenes „wir" fehlt, als Augenzeugen vorauszuſetzen. Zu dieſen gehört nun aber eben der Abſchnitt, in welchem die beiden Erzählungen vorkommen, die Paulus erſt dem jüdiſchen Volke zu Jeruſalem, dann dem Agrippa und Feſtus in Cäſarea von ſeiner Bekehrung macht. Das „wir" war das letztemal 21, 18 beim Beſuch des Paulus bei Jakobus da, und kehrt erſt 27, 1 wieder, als es ſich um die Einſchiffung des Apoſtels nach Italien handelt; es nöthigt uns daher äußerlich nichts, in jenen Reden den Bericht eines ſolchen vorauszuſetzen, der ſie, und in ihnen die eigene Erzählung des Paulus von dem Hergang bei ſeiner Bekehrung, mit angehört hatte; und ihrer innern Beſchaffenheit nach hat die Geſchichte, mit Lichtglanz und Niederfall, wunderbarer Erblindung und Heilung, Träumen und Geſichten die in einander eingreifen, ſo ganz den Zuſchnitt der landläufigen jüdiſchen und urchriſtlichen Erſcheinungs- und Wundergeſchichten, und insbeſondere der Art, wie der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte und des dritten Evangeliums dergleichen Scenen anzuordnen liebt (man vergl. z. B. die Geſchichte von Cornelius und Petrus, Apoſtelgeſch. 10. 11, von Zacharias und dem Engel, Luc. 1, 8 fg.), daß es uns mit dieſer pauliniſchen Chriſtophanie ganz ebenſo geht, wie oben mit denen der älteren Jünger: wir ſehen uns auch hier von den Zeugniſſen dritten Ranges auf das des Apoſtels, das überdieß hier nicht wie dort ein Zeugniß zweiten, ſondern erſten Ranges iſt, zurückgewieſen.

Da haben wir denn freilich wieder daſſelbe wie dort zu beklagen, daß der Apoſtel auch in Bezug auf die ihm ſelbſt zu Theil gewordene Erſcheinung ſich ſo gar kurz faßt. In der ſchon angeführten Stelle (1 Kor. 15, 8) ſagt er auch von ſich ſelbſt nur, der auferſtandene Chriſtus ſei ihm erſchienen oder ſichtbar geworden. Ein andermal fragt er: „Habe ich nicht Jeſus Chriſtus, unſern Herrn, geſehen?" (1 Kor. 9, 1) womit er ohne Zweifel dieſelbe Erſcheinung meint. In derjenigen Stelle endlich, wo er noch am ausführlichſten auf die mit ihm vorgegangene Umwandlung eingeht (Gal. 1, 13—17), ſagt er nur, es habe Gott gefallen, ſeinen Sohn in ihm zu offenbaren, daß er denſelben unter den Heidenvölkern verkündigen ſolle. Nehmen wir dieſe verſchiedenen Aeußerungen zuſammen, ſo haben wir einerſeits die Ueberzeugung des Apoſtels, Jeſum geſehen zu haben, und wir können gar wohl aus der Erzählung der Apoſtelgeſchichte ſoviel hinzunehmen, daß er ihn auch gehört, daß er Worte von ihm vernommen zu haben meinte. Dergleichen Worte aus höheren Regionen anzuhören, glaubte ſich ja Paulus auch ſonſt gewürdigt. Es kann zwar nicht unſere Erſcheinung, ſondern muß eine ſpätere gemeint ſein, wenn er in ſeinem zweiten Sendſchreiben an die Korinthier (12, 1 fg.) von einem Menſchen ſpricht, der vor vierzehn Jahren bis in den dritten Himmel, bis in's Paradies, entrückt worden ſei, und

unſagbare Worte gehört habe, die er keinem Menſchen mittheilen dürfe. Wenn er aber hinzuſetzt, er wiſſe nicht, Gott werde es wiſſen, ob er dabei in oder außer dem Leibe geweſen, ſo ſehen wir, es fehlte ihm das Bewußtſein nicht, wie ſchwierig es ſei, bei dergleichen Erſcheinungen den eigentlichen Thatbeſtand feſtzuſtellen. Und wenn er nun andererſeits in der Stelle des Galaterbriefs die mit ihm vorgegangene Umwandlung als Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm bezeichnet, ſo legt er ja ſelbſt das Hauptgewicht bei der Sache auf das Innere, denkt ſich das Sehen und Hören Chriſti begleitet von dem Aufgehen der wahren Erkenntniß deſſelben als des Sohnes Gottes in ſeinem Gemüthe. Daß er ſich dabei den erhöhten Chriſtus wirklich und äußerlich gegenwärtig, die Erſcheinung als eine im vollen Sinn objective dachte, iſt ſicher; aber er gibt entfernt nichts an, was uns (wie verſchiedene Züge in der Erzählung der Apoſtelgeſchichte, wenn wir ſie ſtreng hiſtoriſch zu nehmen hätten) hindern könnte, anderer Meinung zu ſein und die Erſcheinung als eine lediglich ſubjective, als eine Thatſache ſeines innern Seelenlebens zu betrachten.

Daß gewiſſe überſchwengliche Seelenzuſtände bei ihm nichts Seltenes waren, ſagt uns der Apoſtel ſelbſt. Wenn es ihm überhaupt gut thäte, ſich zu rühmen, ſchreibt er den Chriſten in Korinth (2 Kor. 12, 1 fg.), ſo könnte er ſich des Uebermaßes der Geſichte und Offenbarungen rühmen, mit denen er begnadigt ſei; worunter er dann beſonders den ſchon erwähnten Fall mit der Entzückung in den dritten Himmel aufführt. Doch es ſei dafür geſorgt, daß er ſich derſelben nicht überhebe, durch einen Pfahl, der ihm in's Fleiſch gegeben, durch Fauſtſchläge eines Satansengels, denen er unterworfen ſei. Hiebei an krampfhafte, vielleicht epileptiſche Zufälle zu denken, liegt nahe, und damit ſtimmt auch, was er ſonſt von der Schwäche ſeines Körpers, der Unſcheinbarkeit ſeiner äußeren Erſcheinung ſagt (2 Kor. 10, 10. Gal. 4, 13). Auf eine nervöſe Anlage führt außerdem das Zungenreden, worin er, wie er ſagt (1 Kor. 14, 18), alle Mitglieder der korinthiſchen Gemeinde übertraf; denn das war ein ekſtatiſches Reden, das ohne Dolmetſcher Niemand verſtehen konnte. Einer Offenbarung ſchreibt Paulus auch den Antrieb zu jener Reiſe nach Jeruſalem zu, die ſeine Auseinanderſetzung mit den älteren Apoſteln zum Zwecke hatte (Gal. 2, 2), und hiebei können wir, worauf ſchon Baur aufmerkſam gemacht hat, recht ſehen, wie dieſe vermeintlich übernatürlichen Seelenerſcheinungen in ihm zu Stande kamen. Er führt außer der Offenbarung noch einen ſehr rationellen Grund an, warum er mit Barnabas die Reiſe unternommen, nämlich um nicht Gefahr zu laufen, daß ſein ganzes bisheriges apoſtoliſches Bemühen vergeblich ſei. Die Verhältniſſe hatten ſich eben damals übel verwickelt. Die großen Erfolge des Apoſtels Paulus unter den Heiden hatten angefangen, die Aufmerkſamkeit der Urgemeinde in Jeruſalem auf ſich zu ziehen. Daß dieſer Metropole des Judenchriſtenthums ſich in Antiochien ein Mittelpunkt des Heiden-

chriſtenthums gegenüberſtellte, erregte dort Bedenken. Es kamen Mitglieder der dortigen Gemeinde nach Antiochien, wo Paulus wirkte, und ſtellten, wie es ſcheint mit Berufung auf die Apoſtel, die an der Spitze jener Gemeinde ſtanden, die Forderung, daß die Heiden, um in die Gemeinſchaft des meſſianiſchen Heils aufgenommen zu werden, ſich erſt dem moſaiſchen Geſetz, insbeſondere der Beſchneidung unterwerfen müßten. Auf eine ſolche Forderung konnte Paulus ſeiner innerſten Ueberzeugung nach nicht eingehen: hielten wirklich auch die Urapoſtel an derſelben feſt, ſo war eine Spaltung gegeben, die das Werk, dem er ſein Leben gewidmet hatte, zu vernichten drohte. Man kann denken, wie tief dieß ſein Gemüth erregte, wie es Tag und Nacht mit ihm umging: und daß daraus zuletzt eine Offenbarung, ein vermeintlicher Befehl des im Traum oder Wachen ſich kundgebenden Chriſtus wurde, darf uns bei der Gemüthsbeſchaffenheit des Apoſtels nicht Wunder nehmen.

Verſetzen wir uns nun in die Zeit vor ſeiner Bekehrung zurück und denken an die Aufregung, in welche ihn, den Eiferer für die väterlichen Satzungen des Judenthums (Galat. 1, 14), die bedrohlichen Fortſchritte des werdenden Chriſtenthums verſetzen mußten. Auch damals ſah er das ihm Theuerſte und Heiligſte gefährdet, es ſchien eine Geiſtesrichtung unaufhaltſam einzureißen, die gerade das, was ihm eine Hauptſache war, die ſtrenge Beobachtung aller jüdiſchen Geſetze und Bräuche, zur Nebenſache machte, die insbeſondere der Partei, der er ſich mit dem ganzen Feuer ſeines Weſens angeſchloſſen hatte, der phariſäiſchen, auf's Feindſeligſte entgegentrat. Nun könnte man freilich denken, aus ſolchen Gemüthsbewegungen hätte am Ende eher ein viſionärer Moſes oder Elias, als eine Chriſtuserſcheinung hervorſpringen ſollen; doch nur, wenn man die andere Seite der Sache außer Acht läßt. Daß die Befriedigung, welche Paulus in ſeinem phariſäiſchen Gerechtigkeitseifer zu finden meinte, keine nachhaltige war, zeigte der Erfolg. Es zeigte ſich aber auch ſchon damals in der leidenſchaftlichen Unruhe, der zelotiſchen Haſt ſeines Treibens. Bei ſeinen verſchiedenen Berührungen mit den neuen Meſſiasgläubigen, wenn er erſt, wie wir uns denken müſſen, als ſtreitfertiger Dialektiker, der er war, mit ihnen disputirte (vgl. Apoſtelgeſch. 9, 29), dann in ihre Verſammlungen einbrach, ſie gefänglich einzog und gerichtlich vernehmen half, konnte es nicht fehlen, daß er ſich ihnen gegenüber in zwiefacher Beziehung im Nachtheil fand. Die Thatſache, auf welche ſie ſich ſtützten, auf welche ſie ihren ganzen, von dem hergebrachten Judenthum abweichenden Glauben bauten, war die Auferſtehung Jeſu. Wäre nun Paulus Sadducäer geweſen, ſo wäre ihm die Beſtreitung dieſer behaupteten Thatſache leicht geworden, denn die Sadducäer erkannten überhaupt keine Auferſtehung an (Apoſtelgeſch. 23, 7). Aber er war Phariſäer, glaubte mithin an eine Auferſtehung, freilich erſt am Ende der Tage; aber daß ſie im einzelnen Falle bei einem heiligen

Manne ausnahmsweiſe auch früher erfolgt ſein könne, machte auf dem Standpunkte damaligen jüdiſchen Denkens keine Schwierigkeit. Er mußte ſich alſo vornehmlich daran halten, daß dieß bei Jeſu deßwegen nicht anzunehmen ſei, weil er kein heiliger Mann, vielmehr ein Irrlehrer, ein Betrüger geweſen. Eben dieß aber mußte ihm, ſeinen Bekennern gegenüber, täglich zweifelhafter werden. Sie meinten es nicht nur offenbar ehrlich, waren von ſeiner Wiederbelebung, wie von ihrem eigenen Leben, überzeugt, ſondern ſie zeigten auch eine Gemüthsverfaſſung, einen ſtillen Frieden, eine ruhige Freudigkeit auch im Leiden, die das fried- und freudeloſe Eifern ihres Verfolgers beſchämte. Konnte es ein Irrlehrer geweſen ſein, der ſolche Anhänger hatte, ein lügenhaftes Vorgeben, was ſolche Ruhe und Sicherheit gab? Sah er nun einerſeits die neue Sekte trotz aller Verfolgungen, ja in Folge derſelben, immer weiter um ſich greifen, und empfand er andererſeits als ihr Verfolger die innere Befriedigung immer weniger, die er bei den Verfolgten ſo vielfach wahrnehmen konnte, ſo darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn er ſich in Stunden des Unmuths und inneren Unglücks bisweilen die Frage ſtellte: wer hat denn am Ende Recht, du oder der gekreuzigte Galiläer, von dem dieſe Menſchen ſchwärmen? Und war er einmal ſo weit, ſo ergab ſich bei ſeiner leiblichen und geiſtigen Eigenthümlichkeit leicht eine Ekſtaſe, in welcher ihm eben der Chriſtus, den er bisher ſo leidenſchaftlich verfolgt hatte, in all der Herrlichkeit, von der ſeine Anhänger zu ſagen wußten, erſchien, ihn auf das Verkehrte und Vergebliche ſeines Treibens aufmerkſam machte und zum Uebertritt in ſeinen Dienſt berief.

49.

Rückſchlüſſe auf den Urſprung des Glaubens an die Auferſtehung Jeſu.

Hatte es mit der Chriſtuserſcheinung, welche den Uebergang des Apoſtels Paulus vom phariſäiſchen Judenthum zu der neuen Meſſiasgemeinde vermittelte, dieſe Bewandtniß, und waren diejenigen Erſcheinungen, welche den Aufgang des Glaubens an Jeſus als den auferſtandenen Chriſtus in den älteren Jüngern begleiteten, von weſentlich gleicher Art mit jener: ſo ſind auch ſie lediglich innere Vorgänge geweſen, die wohl den Betheiligten als äußere ſinnliche Wahrnehmungen ſich darſtellen mochten, aber von uns als Thatſachen des aufgeregten Gemüthslebens, als Viſionen zu begreifen ſind.

Die Urſachen, dergleichen Erſcheinungen herbeizuführen, die Bedingungen, ſie möglich zu machen, waren in beiden Fällen in ähnlicher Art gegeben. Die Aufregung, in welche das Gemüth des nachmaligen Heidenapoſtels durch die bedrohlichen Fortſchritte des Chriſtenthums und ſeinen Eifer in der Verfolgung von deſſen Anhängern ſich verſetzt fand, war bei den älteren

Apoſteln umgekehrt durch die von Seiten der Juden über Jeſum und ſeine Anhänger hereingebrochene Verfolgung herbeigeführt. Was andererſeits bei Paulus der Eindruck der erſten Chriſtengemeinde, ihrer Glaubens- und Leidensfreudigkeit war, das war bei den früheren Jüngern die Erinnerung an die Perſönlichkeit Jeſu ſelbſt und die in ihnen lebendig gewordene Ueberzeugung, daß er der Meſſias ſei.

Die jüdiſchen Meſſiasvorſtellungen, obgleich von Verſchiedenen verſchieden gefaßt, kamen doch darin überein, daß der Meſſias nach Eröffnung ſeines Reiches weit über die Dauer eines natürlichen Menſchenlebens hinaus über die Seinigen herrſchen werde. Nach Lucas 1, 33 (vgl. Joh. 12, 34) ſollte ſeine Herrſchaft geradezu kein Ende nehmen, wie man uns aus Pſ. 110, 4. Jeſ. 8, 5. Dan. 7, 14. 27 herausleſen konnte; anderwärts ſehen wir bald eine tauſendjährige (Offenb. 20, 4), bald eine vierhundertjährige[1]), bisweilen auch kürzere[2]) Herrſchaft des Meſſias auf der Erde vorausgeſetzt; ſtarb er am Ende, ſo geſchah dieß nur mit allem irdiſchen Leben überhaupt zum Behuf der Verwandlung in's Ueberirdiſche[3]), auf keinen Fall durfte er ſterben, ehe er ſein Werk vollendet, das, was das Volk von ihm erwartete, in Ausführung gebracht hatte; auf keinen Fall als ein Unterliegender, als ein verurtheilter Verbrecher ſterben. Beides war bei Jeſu eingetreten, ſeine meſſianiſche Wirkſamkeit war durch die von den Juden an ihm verübte Gewaltthat noch vor ihrem rechten Beginne abgebrochen. Sie war aber nur unterbrochen, ja ſelbſt dieß nur ſcheinbar: das Volk, zu dem er geſandt war, hatte ſich unwerth gezeigt, ihn jetzt ſchon zu behalten und der Segnungen, die er ihm hatte bringen wollen, theilhaftig zu werden; daher hatte ihn einſtweilen der Himmel aufgenommen, bis ſich das Volk würdig machen würde, daß Gott ihn wieder ſende, um die dem ächten Iſrael längſt zugedachten Erholungszeiten eintreten zu laſſen (Apoſtelgeſch. 3, 20 fg.). Das Moment des vorzeitigen und gewaltſamen Todes konnte in die jüdiſche Meſſiasvorſtellung nur unter der Bedingung aufgenommen werden, ließ ſich aber unter dieſer Bedingung auch gar wohl einfügen, wenn der Tod des Meſſias nicht als Hinabſinken ſeiner Seele in das Schattenreich, ſondern als Erhebung zu Gott, als Eingang in die meſſianiſche Herrlichkeit (Luc. 24, 25 fg.), mit Vorbehalt einſtiger Wiederkehr in derſelben, gefaßt wurde.

Sah man in dieſer Hinſicht im Alten Teſtamente nach, ſo konnte man dieſen Hindurchgang des Meſſias durch Tod und Grab zum neuen höheren Leben darin ebenſo gut finden, als man überhaupt in ſo mancher Stelle,

---

1) 4 Esra 5, 29 fg., vgl. dazu Volkmar, Einleitung in die Apokryphen, II, 61 fg.

2) Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, II, 252 fg.

3) 4 Esr. a. a. O.

die von ganz andern Perſonen und Dingen handelte, den Meſſias und ſeine Angelegenheiten fand. Hat denn etwa, konnte man ſagen und ſagte man in der That, David (Pſ. 16, 9 fg.) für ſich ſelbſt Gott geprieſen, daß er ſeine Seele nicht in der Unterwelt laſſen, noch ſein Fleiſch der Verweſung preisgeben wolle? David, der doch wie andere Menſchen geſtorben und deſſen Leichnam verweſt iſt? und war es alſo nicht vielmehr ſein größerer Nachkomme, der Meſſias, d. h. Jeſus, dem jene Worte David's als Verheißung galten? (Apoſtelgeſch. 2, 25 fg.) Hatte ferner nicht Jeſaia von dem Knecht Jehova's geweiſſagt, er werde zwar weggeriſſen werden aus dem Lande der Lebendigen und bei Frevlern ſein Grab erhalten, aber wenn ſeine Seele das Schuldopfer erlegt habe, werde er lange leben und unter Mächtigen ſeinen Theil bekommen? (Jeſ. 53, 10—12.) Dabei mochten ſich die Jünger mancher Worte Jeſu ſelbſt erinnern, in denen eine Hindeutung einerſeits auf das ihm bevorſtehende Leiden und Sterben, andererſeits auf den dadurch nicht zu vereitelnden Sieg ſeiner Sache lag, und die vielleicht eben auch an dergleichen altteſtamentliche Stellen angeknüpft hatten. Wenn Lucas (24, 25 fg. 32. 44 fg.) es als ein Hauptgeſchäft des auferſtandenen Jeſus darſtellt, daß er den Jüngern die Schrift aufgeſchloſſen und ihnen gezeigt habe, wie ſein Leiden, Sterben und Auferſtehen in derſelben vorherverkündigt ſei, ſo haben wir hier noch die Spur davon, daß es nach dem Hingang Jeſu beſonders auch ein erneuertes Forſchen in der Schrift war, das den Glauben ſeiner Jünger neu beleben half.

Es ſtand mithin unmittelbar nach Jeſu Ableben zwiſchen ſeinen Anhängern und den altgläubigen Juden die Sache ſo. Die letzteren ſagten: Euer Jeſus kann ſchon deßwegen der Meſſias nicht geweſen ſein, weil der Meſſias ewig bleiben, oder doch erſt nach längerer meſſianiſcher Herrſchaft mit allem irdiſchen Leben überhaupt ſterben ſoll, euer Jeſus aber vor der Zeit, ohne irgend etwas Meſſianiſches gethan zu haben, ſchmählich geſtorben iſt. Dagegen ſagten die erſteren: Da unſer Meſſias Jeſus ſo frühzeitig geſtorben iſt, ſo kann mit den Weiſſagungen, die dem Meſſias ewige Dauer zuſprechen, nur gemeint ſein, daß ſein Tod kein Verbleiben in der Unterwelt, ſondern der Durchgang in ein höheres Leben bei Gott ſein ſolle, woraus er ſeiner Zeit zur Erde zurückkehren wird, um ſein durch eure Schuld unterbrochenes Werk zu Ende zu führen.

Nun waren freilich die bevorzugten Männer des Alten Teſtaments, denen eine ähnliche Erhebung zu Gott zu Theil geworden war, ein Henoch und Elia (nach ſpäteren jüdiſchen Legenden auch Moſes, wovon unten), ohne Vermittlung durch den Tod dahin gelangt, ſie hatten ihren Leib ohne Weiteres in die himmliſchen Regionen mitnehmen dürfen. Dies ſcheint ein weſentlicher Unterſchied zu ſein, iſt es aber nicht. So wie ſie waren, hatten die irdiſchen Leiber eines Henoch und Elia doch nicht in die himmliſche Geiſterwelt eingehen können, ſondern Gott hatte ſie vorher verwandeln müſſen:

was er hier mit den lebenden Leibern vorgenommen hatte, nahm er bei Jeſus mit dem todten vor, indem er zugleich die künftige Todtenerweckung bei ihm anticipirte. Das war nur derſelbe Unterſchied, den der Apoſtel Paulus (1 Kor. 15, 51 fg.) zwiſchen denjenigen annahm, welche die Wiederkunft Chriſti erleben würden, und den früher Verſtorbenen: jene ſollten verwandelt, dieſe auferweckt werden, d. h. der Leib der erſteren ohne Zwiſcheneintritt des Todes die für das neue Leben im Reiche Chriſti erforderliche Beſchaffenheit erhalten, während bei den letzteren der geſtorbene Leib zugleich wiederbelebt und umgewandelt wurde. Doch daß ein ſolches Doppelwunder, noch über das mit Henoch und Elia vorgegangene hinaus, ſich mit Jeſus ereignet habe, konnte nur der glaublich finden, der in ihm einen Propheten noch über jene hinaus fand, d. h. der unerachtet ſeines Todes überzeugt war, daß er der Meſſias ſei: dieſe Ueberzeugung war das Erſte, was ſeine Jünger in den bangen Tagen nach ſeiner Hinrichtung ſich zu erringen hatten. Mit dieſer Ueberzeugung war dann aber gegeben, daß ſeine Seele nicht machtlos in der Unterwelt gefangen ſein konnte, ſondern zu Gott in den Himmel erhoben ſein mußte; und wenn man nun über die Art, wie dieſe Erhebung vor ſich gegangen ſein möge, reflectirte, kam man auf dem jüdiſchen Standpunkt, dem die Seele ohne Leib ein bloßer Schatten war, auf die Vorſtellung einer Wiederbelebung ſeines Leibes, d. h. der Auferſtehung.

Dieſe letztere Vorſtellung brauchte noch nicht einmal beſtimmt ausgebildet zu ſein, ſo ergab ſich bereits die Möglichkeit, daß der erhöhte Meſſias ſich den Seinigen in ſeiner neuen Herrlichkeit zeigen konnte. Dachte man ihn bei Gott vorerſt nur etwa in der Stellung eines Engels, ſo mußte er auch erſcheinen können wie die Engel. Uebrigens brauchte eine ſolche Kundgebung nicht nothwendig eine ſichtbare zu ſein. Bei der dem Paulus zu Theil gewordenen Chriſtuserſcheinung war, der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte zufolge, beides beiſammen: ein Lichtglanz, der als die Hülle des erhöhten Chriſtus galt, und eine vernehmliche Himmelsſtimme. Die letztere erinnert uns an das hörbare Orakel des ſpätjüdiſchen Glaubens, die ſogenannte Tochter der Stimme (bath kol), die wir aus rabbiniſchen Schriften kennen, und die, wie auch aus Joh. 12, 29 zu ſehen, darin beſtand, daß ein zufällig entſtandener natürlicher Schall, wie ein plötzlicher Donnerſchlag und dergleichen, als omen betrachtet, und ihm aus den Umſtänden oder Stimmungen heraus, mit denen er zuſammentraf, eine beſtimmte Deutung gegeben wurde. Wäre es Paulus ſelbſt, der uns von einem Lichte, das ihn plötzlich umleuchtet, und von einer Stimme, die er aus dem Glanze heraus vernommen (anders als blos bildlich, wie 2 Kor. 4, 6) erzählte, ſo würden wir keinen Anſtand nehmen, an einen Blitz und Donnerſchlag zu denken, der, zuſammentreffend mit den inneren Kämpfen in ſeinem Gemüthe, von dem Apoſtel für die Erſcheinung und ſtrafende Stimme des von ihm verfolgten Chriſtus gehalten worden ſei; da es aber nur die Apoſtelgeſchichte iſt, die uns jene Erzählung

gibt, ſo können wir, bei dem ſpäteren Urſprung und auch ſonſt vielfach unhiſtoriſchem Charakter dieſer Schrift, nicht wiſſen, ob nicht dieſe Züge nur der Sage oder Dichtung angehören.

So ſind auch einzelne der evangeliſchen Erſcheinungen des Auferſtandenen, für ſich genommen, einer Zurückführung auf ganz natürliche Vorgänge keineswegs unzugänglich. Wenn dem Lucas zufolge am zweiten Tage nach ſeiner Hinrichtung zwei Jünger, die von Jeruſalem aus über Feld gingen, mit einem Unbekannten zuſammentrafen, der ihnen in begeiſterter Rede über den Tod des Meſſias das Verſtändniß aufſchloß, und ſie nun dieſen in dem Augenblick, da er ſich im Abenddunkel von ihnen entfernte, als ihren Jeſus zu erkennen meinten; wenn im Anhangskapitel des vierten Evangeliums etliche Jünger, in der Dämmerung des Frühmorgens auf dem galiläiſchen See im Schiffe beſchäftigt, einen Unbekannten am Ufer, der ihnen in Bezug auf das Auswerfen des Netzes einen Rath ertheilte, um des überraſchend glücklichen Erfolgs willen für „den Herrn“ hielten, ohne daß ſich doch einer getraute, ihn zu fragen, ob er es wirklich ſei: ſo könnte man, dieſe Erzählungen für ſich genommen und der Hauptſache nach als hiſtoriſch vorausgeſetzt, gar wohl vermuthen, die Aufregung der Jünger nach dem plötzlichen Tode Jeſu, ihre mit der Erneuerung ſeines Bildes unabläſſig beſchäftigte Einbildungskraft, habe ihnen leicht in dem nächſten beſten Unbekannten, der ihnen unter räthſelhaften Umſtänden aufſtieß und einen beſondern Eindruck auf ſie machte, eine Erſcheinung ihres entriſſenen Meiſters gezeigt; wobei man ſich auf geſchichtliche Beiſpiele ähnlicher Täuſchungen, die unter ähnlichen Verhältniſſen auch ſonſt vorgekommen ſind, berufen könnte.

Ich führe eines aus der Geſchichte meiner Heimath an. Der Herzog Ulrich von Würtemberg war von dem ſchwäbiſchen Bunde freilich nicht getödtet, ſondern nur aus ſeinem Lande vertrieben, dieſes von den Oeſtreichern beſetzt und gegen ſeine Rückkehr geſichert worden. „Da aber der Herzog“, ſagt ſein trefflicher Geſchichtſchreiber [1]), „noch viele Anhänger im Lande zählte, deren Herz und Sinn er wachend und träumend beſchäftigte, und das Verbot, von ihm nicht einmal zu ſprechen, ſeine Perſon in ein geheimnißvolles Dunkel ſtellte, ſo wurde natürlich die Einbildungskraft um ſo erfinderiſcher. Man ließ Thiere und Steine von ihm reden. Es gab wohl auch Leute, die den alten Herrn (da und dort im Land) wollten geſehen oder gar verkleidet unter ihrem Dach gehabt haben. Das Herz denkt's, die Stunde bringt's.“ Da nun daran, daß der Herzog wirklich ſo unbeſchützt unter ſeine Feinde hineingereiſt ſein ſollte, bei ſeiner argwöhniſchen Aengſtlichkeit nicht zu denken iſt, ſo haben wir dieſe Erzählungen von ſeinem ſpukhaften Umgehen im Lande lediglich als Erzeugniſſe der erregten Einbildungskraft und weiterhin

1) L. F. Heyd, Ulrich, Herzog zu Würtemberg, II, 169 fg.

der Sage zu betrachten, für welche, wie der feinſinnige Geſchichtſchreiber zu erinnern nicht vergißt, Verhältniſſe wie die bezeichneten ein beſonders günſtiger Boden ſind. Die Wirthin in Münchingen, von welcher er erzählt, kann wirklich einen fremden Gaſt, der bei ihr einkehrte, der Köhlerjunge bei Urach den Unbekannten, dem er den Weg durch die Wälder zeigte, ſogleich oder hinterher für den Herzog gehalten, und dieſe Geſchichten, weiter erzählt, können zur Ausbildung von andern dergleichen, an denen gar nichts Wirkliches war, Veranlaſſung gegeben haben.

Aehnliche Täuſchungen mögen auch in unſerm Falle mit untergelaufen ſein; doch ſchwerlich waren die erſten Erſcheinungen, die Einzelne von Jeſu zu haben glaubten, von dieſer Art. Sobald einmal die Kunde, Jeſus ſei neubelebt geſehen worden, gegeben war, konnten dergleichen Verwechslungen ſich ereignen; aber urſprünglich entſtehen konnte jener Glaube, da es ſich nicht um einen blos Vertriebenen, ſondern um einen Geſtorbenen handelte, auf dieſem Wege nicht. Wenn Paulus ſagt, zuerſt ſei der Auferſtandene dem Kephas erſchienen, ſo iſt dadurch, wie ſchon oben bemerkt, nicht ausgeſchloſſen, daß ſchon vorher einzelne Frauen ihn geſehen zu haben glauben konnten. Des Marcus Ausdruck (16, 9): Er erſchien zuerſt der Maria Magdalena, von der er ſieben Dämonen ausgetrieben hatte, gibt viel zu denken. Daß es dieſe Frau war, die zuerſt eine ſolche Erſcheinung gehabt, darin ſtimmt mit Marcus nicht allein Johannes (20, 14 fg.), ſondern auch Matthäus überein, nur daß dieſer ihr noch die andere Maria beigeſellt (28, 1. 9 fg.), und die Notiz von den ſieben aus ihr getriebenen Dämonen war dem Marcus von Lucas (8, 2) an die Hand gegeben. Bei einer Frau von ſolcher Körper- und Gemüthsbeſchaffenheit war von der innern Aufregung bis zur Viſion kein großer Schritt. Daß aber auch bei Männern jener Zeit und Bildungsart dergleichen Seelenzuſtände nichts Unerhörtes waren, haben wir oben an dem Beiſpiele des Apoſtels Paulus geſehen. Was den Petrus betrifft, ſo können wir diejenigen, welche in den Evangelien und der Apoſtelgeſchichte eine wirkliche, zwar ungewöhnliche, doch natürliche Geſchichte ſehen, als Beweis einer viſionären Anlage auch dieſes Apoſtels auf den Vorgang vor der Taufe des römiſchen Hauptmanns Cornelius (Apoſtelgeſch. 10) verweiſen. Da befiel ihn ja auch am hellen Mittag während des Gebets auf dem Dache eine Entzückung, in der er die bekannte Erſcheinung des vom Himmel kommenden Tuchs mit den allerhand Thieren hatte, und eine himmliſche Stimme zu vernehmen glaubte. Wir ſchreiben zwar dieſe Geſchichte auf Rechnung der Gemeindeſage oder des Pragmatismus des Verfaſſers der Apoſtelgeſchichte; glauben aber in den Tagen nach dem Tode Jeſu in dem engeren Kreiſe ſeiner Anhänger eine Geſammtſtimmung, eine Steigerung des Gemüths- und Nervenlebens vorausſetzen zu dürfen, welche die beſondere Dispoſition des Einzelnen erſetzte.

Von Jakobus sagt die Ueberlieferung im Hebräer-Evangelium [1]), der Auferstandene sei ihm erschienen, nachdem er mehrere Tage gefastet hatte: auch dieß würde, als historisch vorausgesetzt, unter Vergleichung von Apostelgesch. 10, 10, eine Vision oder Hallucination um so erklärlicher machen.

Lucas erzählt von den nach Emmaus wandernden Jüngern, als der Unbekannte, ihrer Einladung folgend, sich mit ihnen zu Tische gesetzt, habe er das Brod genommen, das Gebet gesprochen, dann es gebrochen und ihnen gegeben, und daran, „am Brechen des Brodes", haben sie ihn als den Herrn erkannt (24, 30 fg. 35). In ähnlich bedeutsamer Art findet sich die Vertheilung von Brod und Fisch durch einen Unbekannten, in dem die Jünger den auferstandenen Jesus sahen, auch im Anhangskapitel zum johanneischen Evangelium hervorgehoben (21, 13). Erinnern wir uns nun, daß durch den Ausdruck „Brodbrechen" das Abendmahl bezeichnet zu werden pflegte (Apostelgesch. 2, 42. 46. 20, 7. 1 Kor. 10, 16), und daß dieses Mahl, die leibhaftige Vergegenwärtigung des letzten und wohl noch manches andern Mahles, wobei Jesus ihnen hausväterlich das Brod ausgetheilt hatte, in den ältesten Zeiten in häufiger, wahrscheinlich täglicher Wiederholung den kräftigsten Trost und Zusammenhalt der kleinen Urgemeinde bildete, so liegt die Vermuthung nahe, daß es hauptsächlich auch die erhöhte Stimmung bei diesem Mahle gewesen sein möge, welche in einzelnen Fällen das Andenken an den Entrissenen zur vermeintlichen Erscheinung auch vor größeren Versammlungen steigerte.

50.

Zeit und Ort der apostolischen Christusvisionen.

Fragen wir, wann und wo die Jünger Jesu diese Erscheinungen gehabt haben, so gibt uns hierüber der älteste Zeuge, der Apostel Paulus, wie schon oben erwähnt wurde, so viel wie keinen Aufschluß. Den Ort bestimmt er gar nicht, und die Zeit nur scheinbar. Er sagt (1 Kor. 15, 3—8), er habe als Ueberlieferung empfangen, daß Christus gestorben sei, und daß er begraben worden sei, und daß er am dritten Tage auferweckt worden sei nach der Schrift, und daß er erschienen sei dem Kephas, darauf den Zwölfen u. s. f. Paulus sagt also wohl, daß Jesus am dritten Tage auferstanden sei; daß aber der Auferstandene an demselben dritten Tage dem Kephas oder sonst wem erschienen sei, sagt Paulus nicht. Und da er dieser Kephaserscheinung zwar unmittelbar hinter der Angabe von der Auferweckung, aber ebenso unmittelbar alsdann hinter der Erscheinung Jesu vor sämmtlichen Aposteln der ihm selbst zu Theil gewordenen Erscheinung gedenkt, die doch

1) Hieron. de vir. ill. 2.

jedenfalls erſt mehrere Jahre nach dem Tod und der Auferſtehung Jeſu ſtattgefunden hatte, ſo wiſſen wir überhaupt nicht, welche Friſten zwiſchen den verſchiedenen Erſcheinungen, und ebenſo zwiſchen der erſten von ihnen und der Auferſtehung am dritten Tage, wir uns zu denken haben.

Dagegen laſſen die Berichterſtatter dritten Ranges, die Evangeliſten, ſämmtliche oder doch einen Theil der Erſcheinungen des Auferſtandenen ſchon am Auferſtehungstage ſelber vor ſich gehen. Nach Johannes erſcheint er der Maria Magdalena noch am Morgen der Auferſtehung am Grabe ſelbſt, darauf am Abend den verſammelten Jüngern; nach Lucas an demſelben Tage erſt den Emmauswanderern und dem Petrus, dann den Eilfen und den übrigen; und auch der verkürzten und verworrenen Darſtellung des Marcus liegt doch die gleiche Vorausſetzung zu Grunde. Bei Matthäus zeigt ſich der Auferſtandene zwar den Eilfen erſt ſpäter in Galiläa, aber den Weibern gleichfalls ſchon am Auferſtehungsmorgen auf ihrem Rückwege von dem leer gefundenen Grabe zur Stadt. Und nun kann man ſagen: wie wäre man denn in der älteſten Chriſtenheit darauf gekommen, gerade den dritten Tag nach dem Tode Jeſu als den Tag ſeiner Auferſtehung anzuſetzen, wenn nicht eben an dieſem Tage die erſten Erſcheinungen des Auferſtandenen erfolgt wären? Wie wäre es zu erklären, daß ſchon zur Zeit des Apoſtels Paulus und der Abfaſſung der Offenbarung Johannis der Tag nach dem Sabbat als der Herrntag, der chriſtliche Wochenfeiertag, erſcheint (1 Kor. 16, 2. Offenb. 1, 7), wenn nicht eben an dieſem Tage zuerſt die große Thatſache der Wiederbelebung ihres Meſſias den Jüngern kund geworden war?

Nehmen wir die Auferſtehung Jeſu als Wunder, ſo konnte dieſes an einem Tage ſo gut wie an dem andern ſtattfinden; eine natürliche Wiederbelebung mußte ſogar an einem der nächſten Tage, oder ſie konnte nie mehr vor ſich gehen; dagegen ſcheint der pſychologiſche Umſchwung, aus welchem wir die Chriſtusviſionen der Apoſtel hervorgehen laſſen, zu ſeiner Entwicklung einer längeren Zeit zu bedürfen. Bis die Jünger von dem Schrecken über das ungeahnte Ereigniß nur wieder zu ſich kamen, bis ſie aus ihrer anfänglichen Zerſtreuung ſich nur wieder ſammelten, mußte, ſcheint es, mehr als nur Ein Tag vergehen. War es insbeſondere auch erneuerte Vertiefung in die heiligen Schriften des Alten Teſtaments, woraus ihnen die Gewißheit, daß ihr Jeſus trotz Leiden und Tod doch der Meſſias, daß Leiden und Tod für ihn nur Durchgang zur meſſianiſchen Herrlichkeit geweſen, hervorging, ſo war auch hiezu eine längere Friſt erforderlich. Es ſcheint alſo, wenn es wahr iſt, daß ſchon am dritten Tage nach dem Tode Jeſu Erſcheinungen deſſelben ſtattgefunden haben, nicht denkbar zu ſein, daß dieſe Erſcheinungen bloße ſubjective Viſionen der Jünger waren; unſere Anſicht von der Entſtehung des Glaubens an die Auferſtehung Jeſu ſcheint an der Unmöglichkeit zu ſcheitern, die Entſtehung deſſelben ſchon am dritten Tage denkbar zu machen.

Auf das gleiche für unſern Standpunkt ungünſtige Ergebniß ſcheint auch die Beſtimmung der Oertlichkeit dieſer Erſcheinungen in den Evangelien zu führen. Am Morgen nach dem Sabbat, an deſſen Vorabende der Gekreuzigte begraben worden war, befanden ſich der Darſtellung der Evangeliſten zufolge die Jünger noch in Jeruſalem, und hier fanden nach allen, auch den Matthäus nicht ausgenommen, die erſten Erſcheinungen des Auferſtandenen ſtatt: Jeſus erſchien alſo ſeinen Jüngern an demſelben Orte, wo ſein Leichnam in's Grab gelegt worden war. Auch dieſer Umſtand ſcheint nur uns in Verlegenheit zu ſetzen, während er für die beiden andern möglichen Anſichten von der Auferſtehung Jeſu unbedenklich iſt. Denn mochte Jeſus durch ein Wunder in's Leben zurückgerufen, oder natürlich aus einem Scheintode erwacht ſein: in beiden Fällen war kein Leichnam mehr im Grabe zu finden, durch deſſen Vorweiſung man die Behauptung der Jünger, daß er auferſtanden ſei, widerlegen konnte. Bei unſerer Anſicht dagegen, die den Leichnam im Grabe läßt, iſt das anders. Wenn in derſelben Stadt, vor deren Thoren in einem wohlbekannten und leicht zu findenden Grabmale der Leichnam Jeſu lag, noch keine 48 Stunden nach der Beiſetzung deſſelben ſeine Jünger mit der Behauptung auftraten, er ſei auferſtanden, ſei lebendig aus dem Grabe hervorgegangen: wie iſt es denkbar, daß die Juden nicht ſtracks zu dieſem Grabe liefen, den Leichnam hervorholten und durch öffentliche Vorzeigung deſſelben das kecke Vorgeben Lügen ſtraften? Oder vielmehr wie konnten die Jünger zu dieſem Vorgeben kommen, wenn ſie doch nur in der nahen Gruft nachſehen durften, um ſich von ſeiner Grundloſigkeit zu überzeugen?

Allein für's Erſte melden die Evangeliſten zwar, daß bereits am zweiten Morgen nach ſeinem Begräbniß Jeſus den Seinigen erſchienen ſei; daß aber dieſe ſchon jetzt mit der Verkündigung ſeiner Auferſtehung den ungläubigen Juden gegenübergetreten wären, ſagt kein einziger. Nach allen vielmehr hielten ſie ſich von Anfang ſtill, und Lucas in der Apoſtelgeſchichte läßt erſt an Pfingſten, alſo ſieben Wochen nach jenem dritten Tage, die Apoſtel mit der Predigt von ihrem auferſtandenen Chriſtus hervortreten. Dazu kommt, daß die Beiſetzung Jeſu im Felſengrabe des Joſeph, wie bereits angedeutet und an einem ſpätern Orte des Näheren auseinanderzuſetzen iſt, nichts weniger als geſchichtlich feſtſteht; war aber Jeſus vielleicht mit andern Hingerichteten an einem unehrlichen Orte verſcharrt worden, ſo hatten gleich von Anfang ſeine Jünger nicht die leichte lockende Gelegenheit, nach ſeinem Leichnam zu ſehen, und wenn ſie dann erſt nach einiger Zeit mit der Verkündigung ſeiner Auferſtehung hervortraten, ſo mußte es auch ihren Gegnern ſchon ſchwerer werden, ſeinen Leichnam noch kennbar und beweiskräftig zu produciren; was ohnehin bei dem Abſcheu der Juden vor Leichen bei Weitem nicht ſo nahe lag, als wir uns jetzt vorſtellen.

Was aber die Kürze der Zeit für die Entwicklung einer Stimmung

in den Jüngern betrifft, aus der jene Visionen hervorgehen konnten, so ist auch diese Schwierigkeit nicht unüberwindlich. Auf rein logischem Wege, durch Vermittlung heller Gedanken, ging es dabei ja doch nicht zu und konnte es nicht zugehen, sondern der Umschwung erfolgte in den dunkeln Tiefen des Gemüths, es war ein gewaltsamer Durchbruch, ein Blitz, in welchem die Schwüle des gepreßten Innern sich entlud. Ein solcher Durchbruch wartet nicht, bis Alles vorher im Denken zurechtgelegt ist, im Gegentheil nimmt er mit der Ahnungskraft des Gemüths dasjenige voraus, was hinterher die Reflexion aufzuhellen sucht, stellt mit Einem Schlage dasjenige als Gegebenes hin, was erst nachher der Verstand zu verarbeiten bekommt. So wären wir mit unserer Vorstellung von der Auferstehung Jesu noch lange nicht geschlagen, wenn es auch feststünde, daß in der That schon am dritten Tage nach seinem Tode die Ueberzeugung von derselben unter den Jüngern hervorgetreten wäre.

Indeß es ist allerlei in den neutestamentlichen Berichten selbst, was uns diese Angabe zweifelhaft macht. Nehmen wir gleich das zuletzt Berührte: warum sollen denn die Jünger, wenn sie schon am dritten Tage der Auferstehung ihres Christus gewiß geworden waren, bis zum fünfzigsten gewartet haben, ehe sie etwas davon in's größere Publikum kommen ließen? Die Apostelgeschichte sagt, weil sie auf den heiligen Geist warten mußten, der erst an Pfingsten auf sie ausgegossen werden sollte; und wir auf unserm Standpunkte wissen, daß die Wahl gerade dieses Tags für die Geistesmittheilung durch das gegenbildliche Verhältniß bestimmt ist, in welches die urchristliche Betrachtungsweise die erste Verkündigung des Evangeliums zu der Gesetzgebung auf Sinai stellte[1]), daß also jene Zeitbestimmung zunächst nur einen dogmatischen, keinen historischen Grund hat. Allein ob nicht doch zugleich die Erinnerung darin liegt, daß es mit der Verkündigung der Auferstehung Jesu länger angestanden, und ob darin nicht weiter liegt, daß es auch mit der Entstehung des Glaubens an diese Auferstehung länger als nur drei Tage angestanden habe, ist eine andere Frage.

Aber alle Evangelisten stimmen doch darin überein, den Auferstandenen schon am dritten Tage in oder bei Jerusalem erscheinen zu lassen, auch Matthäus. Auch Matthäus, ja, aber wie? Erst läßt er den Engel am Grabe den Frauen die Auferstehung Jesu verkündigen mit der Weisung, die Nachricht schnell den Jüngern mitzutheilen, mittlerweile gehe ihnen Jesus nach Galiläa voraus, wo sie ihn sehen sollen. Nicht blos die Jünger sollen den Auferstandenen erst in Galiläa sehen, sondern „ihr", sagt der Engel, auch ihr Weiber, werdet ihn dort, in Galiläa, sehen. Wenn nun unmittelbar darauf, als die Weiber von dem Grabe zur Stadt liefen, um den Jüngern die Kunde zu bringen, ihnen Jesus selbst in den Weg tritt, so ist dieß gewiß höchst

1) Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, II, 390 fg.

sonderbar. Bekamen sie Jesum schon hier zu sehen, so sahen sie ihn nicht erst, wie der Engel ihnen eben vorhergesagt hatte, in Galiläa. Und welche Veranlassung konnte Jesus haben, von seinem Plane, wie er ihn so eben noch durch den Engel hatte ankündigen lassen, so schnell abzugehen? Die Frauen waren ja im Begriff, ihren Auftrag an die Jünger auszurichten, und für sich waren sie bereits überzeugt, denn sie gingen vom Grabe mit Furcht natürlich, aber auch mit großer Freude, wie Matthäus sagt. Oder hatte ihnen Jesus noch etwas Weiteres zu sagen, das der Engel vergessen hatte? Vielmehr wiederholt er nur ganz dasselbe, was ihnen schon der Engel gesagt hatte: die Jünger sollen nach Galiläa abreisen, dort werden sie ihn sehen. Etwas so rein Ueberflüssiges, wie diese erste Christuserscheinung bei Matthäus, ist nicht nur nicht geschehen, sondern auch in dieser Verbindung ursprünglich nicht erzählt worden; sie ist ein späteres Einschiebsel, nicht in unsern Matthäustext, sondern in die Darstellung, welche der erste Evangelist seiner Auferstehungsgeschichte zu Grunde legte, in die er aber hier einen mit derselben schlechthin unverträglichen Zug eingetragen hat. Denken wir uns diese Erscheinung weg, so stimmt seine Erzählung auf's beste mit sich zusammen. Bei Jerusalem am Grabe und am Auferstehungsmorgen erscheint nur der Engel mit der vorläufigen Kunde und der Weisung nach Galiläa; Jesus selbst erscheint abgeredetermaßen erst in Galiläa, nachdem die Jünger mit den Frauen ihre Wanderung dahin vollendet hatten. Ist hienach Galiläa der Schauplatz für das Erscheinen des Auferstandenen, und wird dieses eben damit auch in eine etwas spätere Zeit als den dritten Tag herabgerückt, da die Jünger unmöglich noch an demselben Tag, an dessen Morgen sie in Jerusalem die Weisung zu der Wanderung erhielten, auf dem Berg in Galiläa angekommen sein können: so steht dieser bei Matthäus zu Grunde liegenden Ansicht, wie schon oben erwähnt, die Darstellung bei Lucas und Johannes gerade entgegen, wo Jerusalem und die Umgegend der eigentliche, und wenn wir das Anhangskapitel bei Johannes abrechnen, einzige Schauplatz der Kundgebungen des Auferstandenen ist, die eben damit auch schon am Auferstehungstage selbst ihren Anfang nehmen können. So wenig diese letztere Vorstellung mit der ersteren, die der Erzählung bei Matthäus zu Grunde liegt, vereinbar ist, so hat ihr doch der Verfasser des ersten Evangeliums so weit nachgegeben, daß er den Auferstandenen, wenn auch nicht den Jüngern, denn da wäre ja die Reise nach Galiläa ganz zwecklos geworden, doch den Frauen noch bei Jerusalem selbst erscheinen ließ.

Zeigt sich von diesen entgegenstehenden Vorstellungsweisen über die Oertlichkeit dieser Erscheinungen die des Lucas und Johannes schon dadurch als die spätere, daß bei Matthäus ein Zug aus ihr der andern aufgeklebt ist, so hat, diesen Zug abgerechnet, die Darstellung bei Matthäus auch die innere geschichtliche Wahrscheinlichkeit auf ihrer Seite. Dem wunderbar

wiederbelebten Jeſus freilich ſtand es vollkommen frei, ſich zu Jeruſalem wie in Galiläa den Seinigen zu zeigen, und den natürlich wieder zum Leben gekommenen hielten vielleicht Wunden und Schwachheit vorerſt in Jeruſalem feſt; aber die Jünger, mit denen wir auf unſerm Standpunkt es allein zu thun haben, ſie hatten nach dem Schlage, der in der Hauptſtadt ihren Meiſter getroffen hatte, offenbar alle Urſache, ſobald als möglich in ihre galiläiſche Heimath zurückzukehren. Sie konnten nicht wiſſen, wie weit die hierarchiſche Partei gehen, ob ſie nicht durch ihren Erfolg gegen den Meiſter angefeuert, auch nach ſeinen bekannteſten Anhängern greifen würde. Solcher Gefahr ſtanden ſie in Jeruſalem, wo ſie fremd waren, ohne Schutz gegenüber; während in Galiläa ſie daheim, durch verwandtſchaftlichen und landsmänniſchen Zuſammenhang geſichert, die Hohenprieſterpartei dagegen bei Weitem nicht ſo mächtig war wie in der Hauptſtadt. Dahin weiſen uns auch in der evangeliſchen Darſtellung, obwohl ſie ſchon bei Matthäus nicht mehr ganz urſprünglich iſt, unverkennbare Spuren. Nach der Flucht, welche die beiden erſten Evangeliſten bei der Gefangennehmung Jeſu alle ſeine Jünger ergreifen laſſen (Matth. 26, 56. Marc. 14, 50), ſehen wir zwar beim Verhör noch den Petrus zugegen, aber am Kreuze läßt ſich nach Matthäus und Marcus keiner von den Zwölfen mehr blicken, und wenn bei Matthäus (26, 31) Jeſus die Weiſſagung des Zacharias (13, 7) auf ſie anwendet: ich will den Hirten ſchlagen und die Schafe der Herde werden ſich zerſtreuen, ſo ſcheint dieſes Wort von dem Verfaſſer des vierten Evangeliums ganz richtig dahin ausgelegt zu ſein, (16, 32), daß die Jünger in ihr Heimweſen zurückkehren werden. Wenn dieſe Rückkehr nach Galiläa im vierten Evangelium (den Anhang dazu gerechnet) früheſtens acht Tage nach der Auferſtehung, und ſelbſt bei Matthäus erſt nach der Kunde von dieſer und auf eine Anweiſung Jeſu hin erfolgt, ſo erſcheint ſchon Letzteres als eine beſchönigende Darſtellung, die, was ungeheißen aus Furcht geſchah, auf höheren Befehl zurückführt.

Waren aber die Jünger nach der Hinrichtung Jeſu im erſten Schrecken in ihre Heimath zurückgeflohen, ſo läßt ſich ihre Umſtimmung bis zu dem Punkte, wo die Chriſtusviſionen eintreten konnten, ſo wenig ſie auch in Jeruſalem ſchlechthin unerklärlich iſt, doch weit leichter erklären. Außer dem Machtbereich der Feinde und Mörder ihres Meiſters wich der Bann des Schreckens und der Betäubung, der mit ſeiner Gefangennehmung und Verurtheilung ſich auf ihre Gemüther gelegt hatte. Dann war ihnen in Galiläa, in den Gegenden, die ſie ſo oft mit ihm durchwandert, unter der Bevölkerung, mit der ſie ſich ſo oft an ſeinen Reden begeiſtert hatten, alle Veranlaſſung gegeben, ſein Bild ſtets von Neuem in ſich hervorzurufen, es in den verſchiedenen bedeutſamen Situationen, worin ſie ihn dort geſehen hatten, ſich zu vergegenwärtigen. Auch die Entfernung des Grabes iſt in Anſchlag zu bringen, deſſen unmittelbare Nähe doch, wenigſtens in der

erſten Zeit, das Aufkommen des Glaubens, daß der Begrabene daraus hervorgegangen ſei, erſchweren mußte. Und wenn uns die Verlegung der Erſcheinungen nach Galiläa von dem dritten Tage als dem Zeitpunkt für den Eintritt derſelben losmacht, ſo wird auch durch die hiemit gewonnene längere Friſt der Umſchwung in der Stimmung der Jünger begreiflicher.

Hat hienach, was die Oertlichkeit der Erſcheinungen des Auferſtandenen betrifft, aller Wahrſcheinlichkeit nach Matthäus Recht, ſo iſt doch leicht zu ſehen, wie es kam, daß man ihm in der Folge Unrecht gab, ja daß er ſich ſelbſt, d. h. der letzte Ueberarbeiter der ältern von ihm verarbeiteten Erzählung, durch die Einſchiebung der Erſcheinung Jeſu vor den Frauen bei Jeruſalem Unrecht gab. Schon an ſich lag es der Phantaſie am nächſten, den Auferſtandenen eben da, wo er aus dem Grabe hervorgegangen ſein mußte, zuerſt auch ſeine Wiederbelebung beurkunden, d. h. erſcheinen zu laſſen. Dann waren ja die Jünger, nachdem ſie ſich in Galiläa wieder gefaßt und im Glauben an Jeſus als den Meſſias neu befeſtigt hatten, nach Jeruſalem zurückgekehrt und hier die Stifter einer Gemeinde geworden, die vermöge der centralen Stellung dieſer Stadt bald der Mittelpunkt aller Gemeinden des gekreuzigten und wiedererſtandenen Meſſias wurde. Wie natürlich nun, daß man der Zeit, während welcher die Apoſtel aus dieſem Mittelpunkte gewichen waren, gern vergaß, und der Sache die Wendung gab, als wäre die Hauptſtadt nie ohne den Kern einer Gemeinde geweſen, die Eilfe von Anfang an in Jeruſalem beiſammengeblieben, und eben hier durch die erſten Erſcheinungen ihres auferſtandenen Meiſters zu neuem Glauben erweckt worden? So wurde die Sache in ſpäterer Zeit namentlich in Jeruſalem erzählt, und ſo daher von dem Verfaſſer des dritten Evangeliums, der die galiläiſche Tradition des erſten hauptſächlich auch durch judäiſche und jeruſalemiſche Ueberlieferungen bereicherte[1]), dargeſtellt. Daraus folgt aber nicht, daß nun etwa Matthäus aus galiläiſchem Patriotismus dieſe Landſchaft zum Schauplatz der Wiedererſcheinung des Auferſtandenen gemacht hätte; ſondern in der galiläiſchen Ueberlieferung, der er folgte, war nur keine Veranlaſſung, den urſprünglichen Thatbeſtand zum Vortheile Jeruſalems umzugeſtalten.

Schwerer als von der Ortsbeſtimmung will ſich von der Zeitangabe, die der Auferſtehungsgeſchichte zu Grunde liegt, eine unhiſtoriſche Entſtehung denken laſſen; die uralte beſtimmte Nachricht, Jeſus ſei am dritten Tage auferſtanden und als Auferſtandener geſehen worden, ſcheint allen Anſpruch auf geſchichtliche Geltung zu haben. Doch auch hier läßt ſich, wenn einmal der Glaube an ſeine Wiederbelebung und an Erſcheinungen des Wiederbelebten gegeben war, der Grund unſchwer entdecken, warum dafür gerade der dritte Tag angeſetzt worden iſt. Ueber den gekreuzigten Meſſias durfte der Tod nur kurze Zeit Gewalt gehabt (vgl. Apoſtelgeſch. 2, 24), ſein Sieg über

1) Vgl. Köſtlin, Die ſynoptiſchen Evangelien, S. 230 fg.

Tod und Unterwelt mußte ſich ſo früh wie möglich entſchieden haben. Hatte ſo der Glaube ſeiner Anhänger einerſeits ein natürliches Intereſſe, den Zeitpunkt ſeines Hervorgangs aus dem Grabe möglichſt nahe an den ſeines Todes und Begräbniſſes hinanzurücken, ſo durfte man damit auf der andern Seite doch nicht ſo weit gehen, daß das Moment des Todes ganz zu verſchwinden ſcheinen konnte: Jeſus ſollte dem Leibe nach nur eine kurze Weile todt, aber er ſollte wirklich todt geweſen ſein. Dieſem Beſtreben kam der Umſtand entgegen, daß die Hinrichtung Jeſu nach der zuſammenſtimmenden Ueberlieferung ſämmtlicher Evangelien, die von ihrer Abweichung in Betreff des Paſſahfeſts nicht berührt wird, den Tag, und ſeine Beerdigung den Abend vor dem Sabbat ſtattgefunden hatte. Am Sabbat hatte Gott geruht von allen ſeinen Werken (1 Moſ. 2, 2. Hebr. 4, 4): wie ſchicklich ergab es ſich da, auch den Meſſias von den Arbeiten ſeines Menſchenlebens eben dieſen Tag über raſten, im Grabe nur eine Sabbatruhe halten zu laſſen. Dazu kam, daß vermöge der typiſchen Bedeutung der Dreizahl der dritte Tag für eine kurze Zeit, als Friſt für die ungehemmte Durchführung einer Sache, gewiſſermaßen die ſprüchwörtliche Beſtimmung geweſen zu ſein ſcheint. „Jehova", ſagt bei Hoſea (6, 2) das bußfertige Volk, „Jehova wird uns wiederbeleben nach zwei Tagen, und am dritten Tage wird er uns aufrichten, daß wir vor ihm leben." In ähnlicher Art läßt bei Lucas (13, 32 fg.) Jeſus dem Fuchs Herodes ſagen: „Siehe, ich treibe Teufel aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage vollende ich", und auch die Zeitbeſtimmung in der Ausſage der falſchen Zeugen (Matth. 26, 61), Jeſus habe ſich anheiſchig gemacht, den Tempel Gottes abzubrechen und in drei Tagen wieder aufzubauen, braucht gar nicht erſt aus der Auferſtehungsgeſchichte abgeleitet zu ſein. Dagegen ſcheint der Aufenthalt des Jonas im Bauche des Seethiers, wo er ein Gebet gehalten hatte (2, 1—11), das ſich mit den meſſianiſchen Leidenspſalmen vergleichen ließ, erſt ſpäter, nachdem die Auferſtehung Jeſu bereits auf den Sonntag Morgen feſtgeſetzt worden war, zur Vergleichung beigezogen worden zu ſein (Matth. 12, 40), da die drei Tage und drei Nächte dieſes Aufenthalts mit den zwei Nächten und einem Tage, die Jeſus nach den evangeliſchen Erzählungen im Grabe zubrachte, nicht zuſammenſtimmen.

In dieſer Art konnte die Feſtſetzung des dritten Tages für die Auferſtehung Jeſu noch bei Lebzeiten der Apoſtel aufkommen und von dieſen ſelbſt angenommen werden, wenn ſie auch keinen hiſtoriſchen Grund hatte. Augenzeuge des Hervorgangs Jeſu aus dem Grabe geweſen zu ſein, rühmte ſich Niemand, die Beſtimmung der Zeit deſſelben beruhte lediglich auf Schlüſſen; der einzig ſichere Schluß aber war der, daß Jeſus aus dem Grabe hervorgegangen ſein müſſe, ehe er irgend Jemanden erſchienen war. Wie lange vorher, blieb unbeſtimmt, und wenn dazu aus dogmatiſch-prophetiſchen Gründen der Tag nach dem Sabbat, der dritte Tag, beſonders

ſchicklich erſchien, ſo konnte auch ein ſolcher, der erſt am vierten, achten Tag oder ſpäter eine Chriſtuserſcheinung gehabt hatte, gegen die Feſtſetzung der Auferſtehung auf den dritten Tag ſo wenig etwas haben als Paulus, dem die ſeinige erſt mehrere Jahre ſpäter zu Theil geworden war.[1])

So hatte ſich der Glaube an Jeſus als den Meſſias, der durch ſeinen gewaltſamen Tod einen ſcheinbar tödtlichen Stoß erlitten hatte, von innen heraus, auf dem Wege des Gemüths, der Einbildungskraft und des aufgeregten Nervenlebens, wiederhergeſtellt; es war nun Allem die lebendige Fortwirkung geſichert, was von neuem und tieferem religiöſen Leben in Jeſu geweſen, und von ihm durch Lehre und Vorbild den Seinigen mitgetheilt worden war. Aber die phantaſtiſche Form dieſer Wiederherſtellung blieb von jetzt an auch für die Art maßgebend, wie ſein Bild angeſchaut, ſeine Reden, Thaten und Schickſale aufbehalten wurden; ſein ganzes Leben hüllte ſich in eine Glanzwolke, die es immer mehr über das Menſchliche hinaushob, aber auch der natürlichen und geſchichtlichen Wahrheit immer mehr entfremdete. Auch die Geſchichte der Erfahrungen, welche den Glauben an ſeine Auferſtehung begründet hatten, erlitt in dieſem Sinne eine Umbildung, von der wir aber erſt am Schluſſe des folgenden Buches zu reden haben werden, deſſen Aufgabe iſt, eben die Umgeſtaltung in ihren einzelnen Zügen und Wendungen zu verfolgen, welche die Lebensgeſchichte Jeſu unter dem Einfluß der phantaſtiſchen Stimmung der älteſten Gemeinden, die in manchen Stücken zugleich ein Rückfall in jüdiſche Zeitvorſtellungen war, erfahren hat.

---

1) Vgl. meine S. 297 angeführte Abhandlung.

Zweites Buch.

Die mythiſche Geſchichte Jeſu

in ihrer Entſtehung und Ausbildung.

Digitized by Google

51.

Anordnung.

Nachdem wir im Bisherigen die ungefähren Umriſſe einer wirklichen Lebensgeſchichte Jeſu gezogen, ihn als Menſchen uns ſo verſtändlich zu machen geſucht haben, als bei einer Geſtalt noch möglich iſt, die wir nicht blos in ſo weiter Zeitferne, ſondern hauptſächlich durch ein ſo trübes, die Strahlen ſo eigenthümlich brechendes Medium erblicken, gehen wir nun dazu über, dieſes Medium ſelbſt zu zerſetzen, d. h. die darin ſichtbaren Scheinbilder dadurch aufzulöſen, daß wir die Bedingungen nachweiſen, unter denen ſie entſtanden ſind.

Für dieſe Darlegungen bietet ſich uns mehr als eine Art von Anordnung dar. Wir könnten jedes unſerer vier Evangelien nach der Stufe, die es in dem Entwicklungsgange des chriſtlichen Vorſtellungskreiſes bezeichnet, für ſich nehmen und zeigen, wie auf dieſer Stufe, bei dieſen kirchlichen Beſtrebungen, von dieſen dogmatiſchen Vorausſetzungen aus das Leben Jeſu ſich jedesmal darſtellte und darſtellen mußte; oder, bei der genauern Verwandtſchaft der drei erſten Evangelien und der Verflechtung verſchiedener Richtungen in denſelben, könnten wir ſie dem vierten gegenüber zuſammennehmen, und zuerſt den ſynoptiſchen, dann den johanneiſchen Mythenkreis nach ſeiner Entſtehung entwickeln, ſodaß wir die Bahn des Lebens Jeſu im erſtern Fall viermal, im andern wenigſtens zweimal zu durchlaufen hätten. Müßte hievon das Erſtere unſerer Darſtellung entſchieden eine ſchwerfällige Haltung geben, ſo wäre doch auch das Andere nicht ohne Gewaltſamkeit. Bei aller Verſchiedenheit von der ſynoptiſchen ſteht nämlich die johanneiſche Vorſtellungsweiſe mit ihr doch im engſten Zuſammenhang, hat ſie, auch bei den einzelnen Erzählungen, überall zu ihrer Vorausſetzung, und verhält ſich zu ihr nur wie die höchſte Steigerung, wie der Superlativ zum Poſitiv und Comparativ. Daher mag es zwar einer Kritik, die ſich das Verſtändniß der Evangelien als literariſcher und geſchichtlicher Erzeugniſſe zur höchſten Aufgabe gemacht hat, gemäß ſein, jedes derſelben für ſich zu nehmen und

ſeine Darſtellung des Lebens Jeſu im Zuſammenhang zu entwickeln; wir, deren Endabſicht auf die Beantwortung der Frage geht, ob wir an den evangeliſchen Erzählungen von Jeſu geſchichtliche Nachrichten, oder was ſonſt wir an ihnen haben, ſind auf einen andern Weg angewieſen. Wir werden nicht gerade die einzelnen Erzählungen, aber doch einzelne Gruppen von ſolchen, z. B. die Erzählungen von der Abſtammung, der Erzeugung, der Taufe, den Wundern Jeſu, beſonders nehmen und durch alle vier Evangelien hindurch in ihrer Entwicklung verfolgen; wobei wir, ſo weit es thunlich iſt, die Zeitordnung des Lebens Jeſu zur Richtſchnur nehmen werden.

Als erſter Abſchnitt ergibt ſich uns hiebei die mythiſche Vorgeſchichte Jeſu, zu der wir nach der einen Seite noch die Geſchichte der Herkunft ſeines Vorläufers, nach der andern die ſeiner Einführung durch dieſen Vorläufer, die Taufgeſchichte und die von ihr unzertrennliche Verſuchungsgeſchichte ziehen.

Erſtes Kapitel.

Die mythiſche Vorgeſchichte Jeſu.

52.

Eintheilung.

Die ganze Vorgeſchichte Jeſu, wie ſie in den Evangelien vor uns liegt, hat ſich, die hiſtoriſchen Notizen von ſeinem Daheimſein in Nazaret, ſeinem ſpätern Verhältniß zu dem Täufer Johannes, ſeinem und vielleicht auch den Namen ſeiner Eltern vorausgeſetzt, aus dem einfachen Satze des neuen Glaubens entwickelt, daß Jeſus der Meſſias war.

Jeſus war der Meſſias, d. h. der Sohn David's, der Sohn Gottes, der andere Moſes, der letzte, größere Retter ſeines Volks und der ſich gläubig ihm zuwendenden Menſchheit.

Er war der Sohn David's, d. h. für's Erſte, er ſtammte aus ſeinem Geſchlecht: dieß nachzuweiſen beeiferte man ſich von verſchiedenen Seiten und von verſchiedenen Geſichtspunkten aus, daher die zwei Geſchlechtsregiſter bei Matthäus und Lucas. Er war der Sohn David's, d. h. für's Andere, er war geboren in David's Stadt: da er aber doch landkundigermaßen der Nazarener war, ſo brauchte nun der eine Evangeliſt eine eigene Maſchinerie, die Eltern Jeſu von Nazaret nach Bethlehem, der andere, ſie von Bethlehem weg nach Nazaret zu bringen. Er war der Sohn David's, d. h. für's Dritte, er war wie dieſer durch einen prophetiſchen Mann geſalbt, durch dieſe Salbung mit dem heiligen Geiſt erfüllt und zur Uebernahme ſeines hohen Berufes ausgerüſtet.

Jeſus war aber als Meſſias auch der Gottesſohn, und zwar im ſtrengſten Wortverſtande: das hieß für die Verfaſſer des erſten und des dritten Evangeliums, im Leibe ſeiner Mutter durch den heiligen Geiſt ohne Zuthun eines menſchlichen Vaters erzeugt, von Engeln verkündigt und bewillkommt; für den Verfaſſer des vierten Evangeliums hieß es, Jeſus war das fleiſchgewordene göttliche Schöpferwort, eine Würde, der gegenüber nicht

blos die davidiſche Abſtammung und die Geburt in David's Stadt, ſondern auch die idylliſchen Hirtenſcenen bei ſeiner Ankündigung und Geburt, als zu klein gedacht und unerheblich hinwegfielen.[1])

Jeſus war als Meſſias endlich der andere Moſes, d. h. aus ähnlichen Gefahren, die ſeine wie einſt des erſten Retters Kindheit bedrohten, wunderbar errettet worden; Gefahren, die dadurch herbeigeführt waren, daß der in den Büchern Moſis verheißene Stern aus Jakob bei ſeiner Geburt ſich gezeigt, die Geſchenkebringenden aus Saba zur Huldigung bei dem meſſianiſchen Kinde ſich eingeſtellt hatten; der andere Moſes, der wie dieſer und wie Samuel ſchon als Knabe ſeiner höhern Beſtimmung zugewendet, der Lehrer der Gelehrten war; der endlich die Verſuchungen, denen das Volk unter Moſis Führung erlegen war, beſtanden und ſich dadurch als den Wiederbringer und Wiederherſteller erwieſen hat.

Erſte Mythengruppe.

Jeſus der Davidsſohn.

I. Jeſus, der Meſſias, ſtammt aus David's Geſchlecht. Die beiden Geſchlechtsregiſter.

53.

Wenn es ſich darum handelte, die Abkunft von David, die Jeſu nach den Vorſtellungen ſeines Volks, wenn er der Meſſias war, zukommen mußte (Joh. 7, 42. Röm. 1, 3), nachzuweiſen, ſo war dieſes Geſchäft von beiden Seiten her durch zwei entgegengeſetzte Umſtände erleichtert: dadurch nämlich, daß David's Geſchlecht abwärts wie aufwärts ebenſo bekannt, als das Geſchlecht Jeſu ohne Zweifel unbekannt war.

David's Deſcendenz lag in der Reihe der jüdiſchen Könige bis zum Exil, wie ſie in ausführlicher Geſchichtserzählung die Bücher der Könige und der Chronik, in Form einer Stammtafel, die bis auf Serubabel, den Führer der aus dem Exil Zurückkehrenden und deſſen nächſte Nachkommen

---

1) Zum Davids- und Gottesſohne könnte man noch den Menſchenſohn aus Daniel fügen und ſagen: wie aus der Vorſtellung des Meſſias als Davidsſohnes die beiden Stammbäume Jeſu und die Erzählung von ſeiner Geburt in Bethlehem, aus der des Meſſias als Gottesſohns die Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung Jeſu entſprangen, ſo ſei der von Jeſu zu ſeiner Selbſtbezeichnung gewählte Ausdruck Menſchenſohn die Veranlaſſung geweſen, ihm der danieliſchen Stelle gemäß die Reden von ſeiner einſtigen Wiederkunft mit den Wolken des Himmels in den Mund zu legen. Doch ſ. oben Nr. 39.

heruntergeht, der Eingang des ersten Chronikbuchs an die Hand gab, aller Augen vor. Daß nun, wer von David abstammte, zugleich ein Nachkomme des Nationalstammvaters Abraham war, verstand sich zwar von selbst; doch sofern man in dem Messias außer dem Sohn David's auch den dem Abraham verheißenen Saamen sah, in welchem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten (1 Mos. 22, 18. Galat. 3, 16), so konnte es angemessen erscheinen, auch die Ascendenz David's bis zu Abraham noch dareinzugeben, die theils im ersten Buch Mosis, theils am Schlusse des Büchleins Ruth und im Eingang der Chronik zur Hand lag; ja, wollte einer von Abraham vollends den Schritt bis zu dem erstgeschaffenen Adam hinauf machen, so war auch dieser nicht verlegen, sondern fand im fünften und eilften Kapitel der Genesis und abermals im Eingang der Chronik was er brauchte.

Also von Adam bis zu Serubabel und seinen nächsten Nachkommen lief der genealogische Faden, wie er im Alten Testament gegeben war, herunter; hier ging er nun freilich zu Ende und hing in der Luft, und zwar war er um beiläufig fünfhundert Jahre zu kurz, um welche er, wenn er als Stammbaum Jesu gelten sollte, verlängert werden mußte. Dieß konnte auf zweierlei Weise geschehen; am besten natürlich, wenn man die Abstammung Jesu so weit hinauf wußte und urkundlich belegen konnte. Daß aber dieß wenig Wahrscheinlichkeit hat, wird man zugeben. Es bedarf nicht einmal der Nachricht des Julius Africanus, daß Herodes, aus Scham über seine unedle Herkunft, die jüdischen Geschlechtsregister vernichtet habe[1]), um es als höchst zweifelhaft erscheinen zu lassen, daß nach den stürmischen Zeiten erst der macedonischen, dann der maccabäischen und endlich der beginnenden römischen Herrschaft in einer obscuren galiläischen Zimmermannsfamilie so weit hinaufreichende Stammbäume vorhanden gewesen seien. Daß später, nach dem Aufkommen einer Christengemeinde, die Verwandten „des Herrn" sich viel mit der Genealogie ihrer Familie beschäftigten, wie der gleiche Africanus meldet, ist wohl glaublich, und aus solcher Beschäftigung, die mit den Gliedern der Familie sicherlich auch andere Gemeindeglieder theilten, kann man sich unsere beiden Stammtafeln bei Matthäus (1, 1—17) und Lucas (3, 23—38) hervorgegangen denken; aber daß diese die oben erwähnte Lücke mit ganz verschiedenen Mittelgliedern ausfüllen, bestätigt unsere Vermuthung, daß ihren Urhebern dazu keinerlei Urkunden zu Gebote standen, sondern sie auf eigenes Vermuthen und Rathen angewiesen waren. Nämlich den Sohn des Serubabel, durch welchen das Geschlecht zu Jesus hin fortläuft, nennt Matthäus Abiud, Lucas Resa (hierin beide von 1 Chron. 3 abweichend), den Vater Joseph's aber, durch den Jesus von Serubabel und David stammen soll, Matthäus Jakob, Lucas Eli, und zwischen beiden sind sowohl die Namen verschieden als die Zahl der Geschlechter, deren wir bei Matthäus,

1) Bei Eusebius, Kirchengeschichte, I, 7, 13.

den Serubabel ein-, den Joſeph aber ausgeſchloſſen, zehn, bei Lucas aber beinahe noch einmal ſo viel, nämlich neunzehn, finden.

Dieſe Abweichung ergab ſich, wie geſagt, ſehr natürlich, wenn die Verfaſſer beider Stammbäume in Ausfüllung jener Lücke auf ihre eigene Erfindung angewieſen waren und keiner von dem Verſuche des andern wußte; doch ſelbſt wenn der Urheber des Stammbaums bei Lucas von dem bei Matthäus wußte, konnte er ſeine Gründe haben, warum er von demſelben abwich. Denn er weicht von ihm auch in Betreff der Glieder von David bis Serubabel ab, die ihm doch ſo gut wie dem Verfaſſer des andern Stammbaums im Alten Teſtamente vorlagen. Von David ab läßt nämlich der letztere das Geſchlecht Jeſu durch Salomo und die bekannte Reihe der Könige von Juda herunterlaufen; der erſtere aber wählt ſich unter den Söhnen David's den Nathan aus, der 1 Chron. 3, 5 unmittelbar vor Salomo genannt, von deſſen Nachkommenſchaft aber im Alten Teſtament nirgends die Rede iſt, ſo daß der Verfaſſer des Stammbaums bei Lucas, wenn er ſie nicht anderswo verzeichnet fand, ihre Namen ſelbſt zu machen hatte. Warum er nun der ihm im Alten Teſtament vorliegenden Königslinie auswich, davon laſſen ſich verſchiedene Gründe denken. Zu vornehm und zu gut war ſie ihm für ſeinen Chriſtus natürlich nicht. Alſo muß ſie ihm irgendwie zu ſchlecht und unwürdig geweſen ſein. Daß, wie bei Dynaſtien leider herkömmlich, auch die davidiſche in ſpäterer Zeit entartet war, iſt bekannt. Ueber ihren letzten Sprößling, den nach Babel weggeführten Jechonja oder Jojachin, hatte der Prophet Jeremia in Jehova's Namen (22, 30) das Urtheil geſprochen: „Es wird keiner gedeihen von ſeinem Saamen, der da ſitze auf dem Throne David's und herrſche fürder über Iſrael.“ Wem dieſes Wort Jehova's im Gedächtniß war, der konnte von dem ſo Verworfenen unmöglich denjenigen abſtammen laſſen, dem der Herr den Thron ſeines Vaters David geben, und der Jakob ohne Ende beherrſchen ſollte (Luc. 1, 32 fg.). So verkommen war aber in der That nicht erſt jener Spätling, ſondern ſchon Rehabeam, ja ſchon Salomo ſelbſt mit ſeiner Wolluſt und Abgötterei konnte für ausgeartet gelten: ſo daß man ſich nicht wundern darf, wenn, einer alten Nachricht zufolge[1]), es ſchon unter den Juden eine Partei gab, die den Meſſias nicht aus dieſer ſo vielfach befleckten regierenden, ſondern aus einer in der Verborgenheit reiner gebliebenen Linie davidiſcher Nachkommen erwartete. Eine von dieſem Geſichtspunkt aus entworfene Genealogie in ſeine Schrift aufzunehmen, lag dem pauliniſch gebildeten Verfaſſer des dritten Evangeliums ebenſo nahe, als dem noch mehr judenchriſtlich geſinnten Verfaſſer des erſten die Aufnahme der andern. Denn der Judenchriſt war in Betreff ſeines Meſſias natürlich Legitimiſt: wogegen der Pauliner, ſo zu ſagen orleaniſtiſch geſinnt, einen Meſſias vorziehen

1) Vgl. Credner's Einleitung in das Neue Teſtament, I, 68 fg.

mochte, der, aus einer nicht regierenden Linie stammend, zugleich weniger als Judenkönig erschien. [1]) Aus demselben Grunde war dem Verfasser des dritten Evangeliums an dem von ihm aufgenommenen Stammbaum die Fortsetzung noch über Abraham bis zu Adam und Gott selbst hinauf willkommen, oder gab er ihm selbst diese Verlängerung, durch welche Jesus gleichsam als zweiter Adam (1 Kor. 15, 45. 47) über die Schranken des Judenthums hinaus zu der ganzen Menschheit in Bezug gesetzt wurde.

Doch nicht blos die Abweichung dieser beiden Stammbäume von einander, sondern auch die Beschaffenheit eines jeden für sich läßt uns in denselben weniger die Ergebnisse historischer Erkundigung, als die Erzeugnisse dogmatischer Voraussetzungen erkennen. Der bei Matthäus theilt sich in drei Abschnitte von jedesmal gleich vielen Gliedern, wovon der erste von Abraham bis David, der zweite von David bis zum babylonischen Exil, der dritte von diesem bis auf Jesus reicht. Daß der Verfasser hiebei auf das zweitheilige Urgeschlechtsregister in der Genesis (1 Mos. 5, 1 fg. 11, 10 fg.) Rücksicht genommen, erhellt schon aus der Ueberschrift, die er ihm gibt: Buch der Herkunft Jesu Christi; wie das in der Genesis nach der alexandrinischen Uebersetzung Buch der Herkunft der Menschen heißt. [2]) Dieses letztere nun gibt zuerst von Adam bis Noah zehn Geschlechter, und ebensoviel hierauf, gewiß nicht ohne Bedeutung und Absicht, von Sem bis Abraham. In dieser Gleichheit der Zeiträume, binnen welcher die großen geschichtlichen Wendepunkte aufeinander folgten, wie hier auf den ersten Stammvater der Menschheit der zweite, und auf diesen der Vater der Gläubigen, meinte man den Rhythmus der Geschichte, gleichsam den Taktschlag der göttlichen Weltregierung zu erkennen, mit dem es freilich in der Wirklichkeit nicht diese einfache Bewandtniß hat. Setzte nun unser evangelischer Genealogist mit den Nachrichten der Genesis den Stammbaum am Schlusse des Buchs Ruth zusammen, so fand er von Abraham bis David, beide miteingeschlossen, 14 Glieder. Ob 10 wie dort, oder 14, galt ihm gleich, im Gegentheil die 14, als die doppelte 7, war eine besonders heilige Zahl; nur sollte, wie dort die 10, so hier die 14, sich wiederholen. Und zwar reichte bis zu Christus, wenn doch die vielen jüdischen Könige in den Stammbaum kommen sollten, Ein weiteres 14 nicht, es mußten mindestens noch zwei, im Ganzen also drei 14 sein, was dann in der 3 abermals eine heilige Zahl ergab. Auch mußte, wie das erste 14 mit David, das dritte mit dem Messias schloß, so auch der Schluß des zweiten mit einem geschichtlichen Merkpunkte zusammentreffen, als welcher sich freilich dießmal keine große gottgeliebte

---

1) Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 165.

2) 1 Mos. 5, 1: αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων. Matth. 1, 1: βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Perſönlichkeit, ſondern das große göttliche Strafgericht der Wegführung nach Babel ergab.

Den dritten Abſatz nun dem erſten gleichzählig zu machen, daran hinderte den Verfaſſer nichts, da ihm hier außer dem Namen Serubabel und etwa noch dem ſeines Vaters, mit denen er ſein Geſchlechtsregiſter zieren wollte, keine weiteren Namen gegeben waren; und daß für die beiläufig 600 Jahre von Jechonja bis auf Jeſus (dieſen nicht mitgezählt) dreizehn Generationen nicht ausreichten, ſofern da der Sohn dem Vater durchſchnittlich erſt in deſſen ſechsundvierzigſten Jahre geboren ſein müßte, machte ihm wenig Kummer. Uebler ſtand es mit dem mittleren Abſchnitt. Denn der jüdiſchen Könige waren es von Salomo bis zum Ende des Reichs 20, oder wenn wir den Joahas und Zedekia, die das Geſchlecht nicht weiter leiteten, abrechnen, doch 18: da mußten alſo, wenn die Vierzehn Meiſter bleiben ſollte, vier herausgeworfen werden. Daß der Genealogiſt dabei etwa nach den ſchlechteſten gegriffen hätte, läßt ſich nicht ſagen, denn Joas und Amazia, die er übergeht, waren nach der eigenen Schätzung der altteſtamentlichen Geſchichtſchreiber löbliche Fürſten, und jedenfalls beſſer als Joram und mancher Andere, den er gleichwohl würdig fand, in ſeinem Geſchlechtsregiſter eine Stelle einzunehmen. Sondern wenn man ſieht, wie er vor Jechonja oder Jojachin deſſen Vater Jojakim überſpringt, ſo könnte man zwar an ein durch den Gleichklang der Namen veranlaßtes Verſehen denken, beſonders da er dem Jojachin Brüder gibt, die nur deſſen Vater Jojakim hatte; wenn man aber weiter findet, wie er von Joram ſtatt auf Ahasja, oder griechiſch Ochozias (mit Ueberſpringung von drei Namen, nämlich Ahasja, Joas und Amazia) auf Uſia, griechiſch Ozias, übergeht, ſo verfällt man faſt auf den Verdacht, er habe zu ſeinen Auslaſſungen abſichtlich gerade ſolche Stellen gewählt, wo ein ähnlicher Klang der Namen ſie einigermaßen verdecken konnte. Nur hat er dann eigentlich zu viel gethan, indem nach jenen Weglaſſungen das zweite 14 nur dann voll iſt, wenn entweder am Anfang der ſchon in der erſten Abtheilung gezählte David noch einmal gezählt, und dann mit Joſia geſchloſſen wird; oder beginnt man mit Salomo, ſo muß hinten Jechonja noch dazu gerechnet werden, und da ohne ihn die dritte Abtheilung nur dreizehn Glieder hat, ſo muß dann er ſtatt David doppelt gezählt werden, wie er auch ſowohl vor als nach der den Abſchnitt bezeichnenden babyloniſchen Gefangenſchaft genannt war. Mit dieſen Mitteln iſt es denn allerdings erreicht, was der Schriftſteller wollte: das Geſchlecht des Meſſias Jeſus iſt nicht blos überhaupt von Abraham und David abgeleitet, ſondern es fällt auch bis zu ihm in drei gleichen vierzehnſtufigen Cascaden herunter: zum Zeichen im Sinne des Schriftſtellers, daß hier kein blindes Ungefähr, ſondern eine höhere, das Menſchengeſchick ordnende Hand, — in unſerm Sinne, daß hier nicht zuverläſſige geſchichtliche Forſchung, ſondern willkürliche dogmatiſche Conſtruction im Spiele war.

Das Geſchlechtsregiſter bei Lucas hat keine ſolchen Abtheilungen mit Zahlen; um ſo bedeutſamer erſcheint die, zwar gleichfalls nicht ausgeworfene Geſammtzahl, nämlich, den an der Spitze ſtehenden Gott eingerechnet, 77, alſo eilfmal die heilige Sieben. Es bis zu dieſer Zahl zu verlängern, hat aber Mühe gekoſtet, wie man von dem Punkt an, wo es vom Alten Teſtament abgeht, aus den zahlreichen Wiederholungen derſelben Namen (vier Joſeph, zwei Juda, ebenſo viele Levi, Melchi, Matthat, Mattathias, und noch einen Matthata dazu) ſieht, dergleichen wohl auch in hiſtoriſchen Geſchlechtsregiſtern vorkommen, die aber in ſolcher Häufung doch eher auf die erſchöpfte Phantaſie eines Schriftſtellers hinweiſen, der, weil ihm keine neuen Namen einfallen wollten, wiederholt nach dem ſchon gebrauchten griff.

Daß übrigens dieſer Schriftſteller nicht der Verfaſſer des dritten Evangeliums geweſen iſt, ſondern letzterer das Geſchlechtsregiſter als einzelnes Stück vorgefunden, und ſeiner Schrift, ſo gut es gehen wollte (vielleicht mit einer Verlängerung nach oben), einverleibt hat, erhellt aus der Art, wie es bei ihm zwiſchen die zwei zuſammengehörigen und auf einander bezogenen Erzählungen von der Taufe und der Verſuchung Jeſu, nach Schleiermacher's treffendem Ausdruck, eingeklemmt erſcheint. Bei Matthäus ſteht es an der Spitze des Evangeliums, und zwar ganz paſſend, da ſich die Geburtsgeſchichte Jeſu daran ſchließt; inſofern könnte man denken, daß dieſer Evangeliſt es eben für dieſe Stelle ſelbſt verfaßt hätte: würde dieſe Annahme nicht für Matthäus wie für Lucas durch einen in dem Inhalt der Geſchlechtsregiſter liegenden Grund unmöglich gemacht. Beide Evangeliſten nämlich ſchließen in ihren Geburtsgeſchichten den Joſeph von jedem Antheil an der Erzeugung Jeſu aus, während ihre Geſchlechtsregiſter eben durch Joſeph die Herkunft Jeſu von David ableiten. Beide bezeichnen zwar auch in den Geſchlechtsregiſtern den Joſeph nur als den vermeintlichen Vater Jeſu oder als den Mann der Maria, ſeiner Mutter; aber dieß ſind augenſcheinlich Einſchiebſel und Abänderungen, die ſie machen, um die Geſchlechtsregiſter mit ihren Geburtsgeſchichten in Einklang zu ſetzen. Wer, um Jeſum als Davidsſohn, d. h. als Meſſias, zu erweiſen, ein Geſchlechtsregiſter anlegte, das den Joſeph als Ankömmling David's darſtellte, der muß nothwendig dieſen Joſeph für den wirklichen Vater Jeſu gehalten haben. Die beiden Genealogien Jeſu im erſten und dritten Evangelium ſind Denkmale einer Zeit und eines Kreiſes, wo Jeſus noch für einen natürlich erzeugten Menſchen galt; wer ihn ohne männliches Zuthun durch göttliche Thätigkeit in Maria in's Daſein gerufen dachte, dem blieb, wenn er ihn gleichwohl noch als Davidsſohn erweiſen wollte, nichts übrig, als ſich an ſeine Mutter zu halten und ſie aus David's Geſchlecht abzuleiten. Unſere Evangeliſten legen nun aber Stammbäume Joſeph's vor, die ſie nicht verloren gehen laſſen wollten, und doch ſo, wie ſie waren, mit der Aufführung Jeſu als

wirklichen Sohns von Joſeph, nicht brauchen konnten; daher ſchnitten ſie mittelſt jener Beiſätze den natürlichen Zuſammenhang zwiſchen Jeſus und Joſeph durch, ohne zu beachten, daß ſie damit den Lebensnerv und die Beweiskraft dieſer Geſchlechtsregiſter durchſchnitten hatten.

54.

Betrachtet man ſo die beiden Geſchlechtsregiſter von dem natürlichen Geſichtspunkt aus, ſo erklären ſie ſich mit allen ihren Abweichungen von einander, von der Geſchichte und vom Verfolg der evangeliſchen Erzählung ſelber ſo leicht und einfach, daß man kaum begreift, wie von einem andern Geſichtspunkt aus ſo verzweifelte Schwierigkeiten darin gefunden werden können, und zum Voraus den Geſichtspunkt nicht für den richtigen halten kann, von welchem aus ſich dieſe Schwierigkeiten ergeben. Sie ergeben ſich aber bei der Vorausſetzung, daß wir ſowohl in dieſen Stammbäumen, und zwar in beiden, ächte geſchichtsmäßige Urkunden, als weiterhin in der Geburtsgeſchichte Jeſu einen Bericht von geſchichtlichem Werthe haben.

Bei dieſer Vorausſetzung will für's Erſte erklärt ſein, wie Matthäus, oder wer der Verfaſſer des von ihm mitgetheilten Stammbaumes iſt, dazu kam, aus demſelben vier bekannte jüdiſche Könige wegzulaſſen und die geradezu falſche Behauptung aufzuſtellen, daß von David bis zum babyloniſchen Exil nur vierzehn Geſchlechter aufeinander gefolgt ſeien? An ein Verſehen iſt nicht nur bei einem inſpirirten Schriftſteller nicht zu denken, ſondern auch ein ſich ſelbſt überlaſſener konnte höchſtens etwa Jojakim und Jojachin für Einen nehmen, daß er aber außerdem noch drei Könige, alſo gerade ſo viele ausließ, als nöthig war, um ſein zweites Vierzehn herauszubringen, das kann kein Zufall, ſondern muß Abſicht geweſen ſein. Wir ſagen nun: die Abſicht war eben, nicht mehr als vierzehn Glieder zu bekommen; finden aber in der Art, wie der Verfaſſer dabei zu Werke ging, eine unhiſtoriſche Willkür. Die neukirchlichen Theologen umgekehrt finden darin, wie ſchon ehedem manche Kirchenväter, etwas tief Bedeutungsvolles. Nämlich in der Weglaſſung der drei Könige zwiſchen Joram und Uſia eine Einſchärfung des göttlichen Verbots der Abgötterei 2 Moſ. 20, 5. Joram, ſagen ſie[1]), hatte die Athalja, die abgöttiſche Tochter Ahab's und der Jeſabel, zur Gemahlin, deren Nachkommen der theokratiſchen Thronfolge unwürdig waren, und darum aus dem Geſchlechtsregiſter Chriſti weggelaſſen wurden. Allein da alle folgenden Könige und Vorväter Jeſu Nachkommen dieſes Ehepaars waren,

1) Krafft, Chronologie und Harmonie der vier Evangelien, S. 55. Ebrard, Wiſſenſchaftliche Kritik der evangeliſchen Geſchichte, S. 192 der zweiten Auflage.

so hätte unter solcher Voraussetzung an dieser Stelle das Geschlechtsregister geradezu abgebrochen werden müssen. Nein! sagt der Theologe, nur bis in's dritte und vierte Geschlecht droht Jehova in jener Gesetzesstelle das Vergehen der Abgöttischen zu ahnden; also war nur für Sohn, Enkel und Urenkel jenes Paares, accurat wie wir es bei Matthäus finden, das Recht, in dem Stammbaum Jesu zu figuriren, verwirkt. Man sieht, die Tollheit hat hier Methode; daher wären Vernunftgründe bei ihr übel angebracht.

Zu erklären ist nun aber, wenn man die Stammbäume als geschichtliche Urkunden nimmt, für's Zweite vor Allem ihre Abweichung von einander. Wie kann Joseph zugleich ein Sohn von Jakob und von Eli gewesen sein, wie zugleich durch Salomo und die Könige, und wieder durch Nathan und eine nichtkönigliche Linie von David abgestammt haben? Die Antwort scheint zunächst nicht so schwer. Hätten wir Stammbäume von dem jüngern Scipio Africanus, so könnte auch einer die Reihe der Scipionen, der andere die der Aemilier geben, und dennoch beide historisch sein, indem der Urheber des einen Stammbaums sich an den natürlichen, der andere an den Adoptivvater des Mannes gehalten hätte. So faßte schon der Kirchenvater Augustinus [1]) den Jakob des Matthäus als den natürlichen, den Eli des Lucas als den Adoptivvater Jesu. Und da zur Verhütung des Aussterbens der Geschlechter im mosaischen Gesetze vorgeschrieben war, daß nach dem kinderlosen Ableben eines Ehemannes dessen Bruder, wofern einer vorhanden war, die Wittwe ehlichen, und der erste von ihm mit derselben erzeugte Sohn auf den Namen des verstorbenen Bruders in die Geschlechtsregister eingetragen werden sollte (5 Mos. 25, 5 fg.), so hat schon vor Augustin der christliche Gelehrte Julius Africanus [2]) die Abweichung der Genealogien durch die Voraussetzung zu erklären geglaubt, erst sei Joseph's Mutter mit Eli verheirathet gewesen, von dem sie keinen Sohn gehabt, nach dessen Tode habe dann sein Bruder Jakob sie geehlicht und auf seinen Namen den Joseph mit ihr erzeugt, und nun sage sowohl Matthäus mit Recht, Jakob habe den Joseph gezeugt, sofern er sein natürlicher Vater gewesen, als Lucas den Joseph Eli's Sohn nenne, auf dessen Namen er nach dem Gesetz eingetragen war.

Doch wenn Jakob und Eli rechte Brüder waren, so hatten sie beide denselben Vater, und es müßten gleich über ihnen die beiden Stammbäume zusammenlaufen, was sie doch keineswegs thun. Deßwegen nahm Africanus an, Jakob und Eli seien nur von Seiten der Mutter Brüder gewesen, die nacheinander zwei Männer gehabt, deren einer der salomonischen, der andere der nathanischen Linie des davidischen Geschlechts angehört, und wovon der

1) De consensu Evangelistarum, II, 3.

2) Bei Eusebius, Kirchengeschichte, I, 7, und ihm später beifallend Augustin in den Retractationen, II, 7.

eine den Jakob, der andere den Eli mit ihr erzeugt habe. Das wäre nun zwar künſtlich, aber doch inſoweit gut, als es nicht unmöglich iſt; wenn es nur damit gethan wäre. Allein ganz wie hier Joſeph, ſo hat weiter oben Serubabel's Vater Salathiel, in welchen beiden Namen beide Stammbäume unter lauter Abweichungen unglücklicherweiſe zuſammentreffen, in beiden zwei verſchiedene Väter und Abſtammungslinien, bei Matthäus den Jechonja aus der königlichen, bei Lucas den Neri aus der andern Linie, und es bedarf nun abermals derſelben doppelten Vorausſetzung, ſowohl daß Jechonja und Neri Brüder und der eine der natürliche, der andere nach dem Leviratsgeſetz der geſetzliche Vater des Salathiel, als daß beide nur mutterhalb Brüder, mithin ihre beiden Väter nacheinander mit derſelben Frau verheirathet geweſen, daß überdieß, gerade wie vorhin, der eine Genealogiſt ſich an den geſetzlichen, der andere gegen die moſaiſche Vorſchrift an den natürlichen Vater gehalten hätte. Das iſt doch auch manchen Theologen zu viel, weßwegen ſie entweder das einfache Adoptionsverhältniß vorziehen [1]), oder den Salathiel und Serubabel bei Lucas für andere als die bei Matthäus erklären, oder, und dieß iſt jetzt die beliebteſte Auskunft, den einen Stammbaum als den der Maria betrachten.

Man muß begierig ſein, bei welchem von beiden Stammbäumen dieſe letztere Auffaſſung Platz greifen ſoll, da in dem einen Maria gar nicht, in dem andern nur als Gattin des Davidsabkömmlings Joſeph genannt iſt. Und doch iſt gerade in dem letztern, der ſie wenigſtens nennt, die Beziehung des Geſchlechtsregiſters auf ſie durch den Ausdruck: „Jakob zeugte Joſeph, den Mann der Maria", ſo beſtimmt ausgeſchloſſen, daß man ſich eher noch getraut, diejenige Genealogie, in der ihr Name ganz fehlt, d. h. die des Lucas, als die ihrige zu betrachten. [2]) Da ſoll nun, wenn es heißt (V. 23 fg.): Jeſus war, wie man meinte, ein Sohn Joſeph's, des (Sohnes) von Eli, des (Sohnes) von Matthat u. ſ. f., das Wort Sohn in der erſten, dritten und allen folgenden Stellen einen wirklichen Sohn, und nur allein in der zweiten Stelle, zwiſchen Joſeph und Eli, einen Schwiegerſohn bedeuten [3]); oder erklärt man: Jeſus war vermeintlich ein Sohn von Joſeph, (weiterhin ein Sohn, d. h. durch Maria ein Enkel) von Eli, (noch weiter hinauf ein Sohn, d. h. Urenkel) von Matthat u. ſ. f. [4]); zwei Erklärungsarten, zwiſchen denen die Wahl ſchwanken könnte, wenn es ſich darum handelte, der unnatürlichſten den Preis zu ertheilen. Uebrigens ſchreiben zwar verſchiedene Kirchenväter

1) Wie Schmidt, Bibliſche Theologie, I, 45.

2) So Krafft, Chronologie und Harmonie der Evangelien, S. 56 fg. Ebrard, Wiſſenſchaftliche Kritik, S. 195.

3) Paulus, im Comm. z. d. St.

4) Krafft, a. a. O., S. 58.

und apokryphiſche Evangelien auch der Maria davidiſche Abkunft zu[1]), gerade das Lucas-Evangelium aber nicht, ſonſt würde es bei Gelegenheit der Schatzung (2, 4) nicht ſagen, auch Joſeph ſei gegangen, ſich mit Maria einſchreiben zu laſſen, weil er aus dem Geſchlechte David's geweſen, ſondern, weil ſie beide.

Zu erklären iſt nun aber für's Dritte, wenn ſowohl die Geſchlechtsregiſter als die ſpäter zu erörternde Geburtsgeſchichte hiſtoriſch gefaßt werden, wenn alſo Joſeph zwar ein Abkömmling David's, aber nicht Jeſu Vater geweſen iſt, was dann die Stammbäume für Jeſum beweiſen ſollen? Sie ſollen, antwortet man, oder es ſoll wenigſtens der Stammbaum bei Matthäus, wenn man den bei Lucas der Maria zueignet, nicht die natürliche Abſtammung Jeſu, ſondern die Vererbung des theokratiſchen Rechts auf die Meſſiaswürde von David auf ihn durch den Mann ſeiner Mutter nachweiſen, es ſoll kein genealogiſcher, ſondern ein juridiſcher Stammbaum ſein.[2]) Aber beides iſt in der jüdiſchen und urchriſtlichen Vorſtellung (Röm. 1, 3. Joh. 7, 42), wie offenbar auch in der urſprünglichen Anlage unſerer Stammbäume, ungetrennt geweſen; das meſſianiſche Anrecht wurde als ein mit dem davidiſchen Blute vererbtes betrachtet, und erſt eine veränderte Anſicht von der Perſon Jeſu, auf deren Boden die Stammbäume nicht mehr, oder doch nicht mehr als Stammbäume Joſeph's, ſondern nur etwa als ſolche der Maria hätten entſtehen können, veranlaßte die Evangeliſten, welche die geſchätzten alten Documente nicht verlieren wollten, ſie durch den oben erwähnten Schnitt freilich für das neue Dogma unſchädlich, aber zugleich für ſich ſelbſt ſinnlos zu machen.

II. Jeſus, als der Meſſias, iſt geboren in David's Stadt.

55.

Aus Bethlehem ſollte nach dem Spruche des Propheten (Micha 5, 1) der erſehnte Hirt des Volks Gottes, d. h. der Meſſias, kommen; das verſtand man von Geborenwerden in Bethlehem (Matth. 2, 4 fg.), und ſo durfte es nicht fehlen, wenn Jeſus der Meſſias war, mußte er in dieſer Davidsſtadt geboren ſein (Joh. 7, 42).

Ganz ſo leicht einzuleiten, wie die Abkunft Jeſu von David, war dieß nicht. Von Jeſu Eltern wußte man zwar nicht, daß ſie von David ſtammten,

---

1) Protevang. Jacobi, c. 1. 2. 10. Evang. de nativ. Mariae 1. 13. Justin. Dial. cum Tryph. 23. 43. 100.

2) Ebrard, a. a. O., S. 191.

aber es wußte auch Niemand das Gegentheil, und ſo konnte man über dieſen Punkt getroſt behaupten was man wollte. Mit dem Heimathort Jeſu, dem Wohnort ſeiner Eltern, ſtand es anders: da wußte im Gegentheil Jedermann, daß es, ſo weit man zurückdenken konnte, Nazaret, nicht Bethlehem geweſen war. Da jedoch Heimathort und Geburtsort nicht nothwendig zuſammenfallen, ſo konnte die Weiſſagung darum doch ihr Recht behaupten: Jeſus konnte ja möglicherweiſe auf der Reiſe geboren ſein, oder konnten ſeine Eltern in ſeiner frühen Kindheit ihren Wohnſitz verändert haben. Im erſten Falle wohnten ſie von jeher in Nazaret und hatten nur einmal aus einer zufälligen Veranlaſſung ſich vorübergehend in Bethlehem aufgehalten; im andern Falle war ihr Wohnort urſprünglich Bethlehem geweſen, ſie aber in der Folge veranlaßt worden, dieſes mit Nazaret zu vertauſchen. Da hatten alſo die Erzähler die Wahl, auf welche Art ſie die Sache darſtellen wollten, und auch was den einen bewegen mochte, ſich für die eine, den andern, ſich für die andere Darſtellungsweiſe zu entſcheiden, läßt ſich noch erkennen. Je mehr jüdiſch-dogmatiſch einer dachte, deſto mehr fiel bei ihm die Weiſſagung mit ihrem Bethlehem in's Gewicht; je helleniſtiſch-pragmatiſcher, deſto mehr das geſchichtlich bekannte Verhältniß zu Nazaret. Jenem erſchien ſonach Bethlehem nicht allein als Geburtsort Jeſu, ſondern zugleich als die unvordenkliche Heimath ſeiner Eltern; dieſem Nazaret als die Stadt, in der Jeſus nicht blos erzogen war, ſondern auch geboren worden wäre, hätte er nicht der Weiſſagung zulieb anderswo geboren werden müſſen. Daß Erſteres der Fall des Matthäus, Letzteres der des Lucas iſt, erkennt man von ſelbſt.

Matthäus fängt an, von den Eltern Jeſu, der Schwangerſchaft ſeiner Mutter, den Zweifeln Joſeph's und ihrer Beſchwichtigung durch den Traumengel zu reden (1, 18—25), ohne zu ſagen, wo das alles vorgegangen. Indem er aber ſofort ohne weitere Vorbemerkung Jeſum in Bethlehem geboren werden läßt (2, 1), ſo muß man annehmen, daß auch das vorher Erzählte daſelbſt vorgefallen, mithin Jeſu Eltern dort zu Hauſe geweſen ſeien, der Evangeliſt aber Bethlehem erſt da nenne, wo es für ſeinen dogmatiſchen Zweck wichtig war, nämlich bei der Geburt Jeſu, der nicht hätte der Meſſias ſein können, wenn er nicht in der Davidsſtadt geboren geweſen wäre. Hier erhalten die Eltern Jeſu alsdann den Beſuch der Weiſen aus Morgenland, und hätten nicht daran gedacht, den Ort zu verlaſſen, wären ſie nicht vor dem drohenden Kindermorde durch den Traumengel zur Flucht nach Aegypten angewieſen worden (2, 14); ja ſelbſt von da waren ſie nach dem Tode des Kinderwürgers drauf und dran, wieder nach Bethlehem zurückzukehren, hätte ihnen nicht ſein Nachfolger in Judäa, der nicht viel beſſere Archelaus, Bedenken gemacht, und nun der redliche Traumengel ſie veranlaßt, in dem galiläiſchen Nazaret ſich anzuſiedeln (2, 22 fg.). Hier ſieht jeder, der ſehen will: der Evangeliſt nimmt den Aufenthalt der Eltern Jeſu in Bethlehem als etwas Gegebenes, er läßt ſie von jeher dort ſein, und braucht

daher keinerlei Anſtalt, ſie erſt zum Behuf der Geburt Jeſu dahin zu führen; ſeine Aufgabe iſt umgekehrt, ſie, nachdem dieſe erfolgt iſt, von da wegzubringen, und zu erklären, wie es kam, daß ſie ſpäter mit Jeſu in Nazaret anzutreffen ſind.

Lucas hingegen gibt, ſobald er von Jeſu Eltern zu reden anfängt, Nazaret als ihren Wohnort an. Hier läßt er den Engel Gabriel der Maria ihre wunderbare Schwangerſchaft ankündigen (1, 26 fg.); hier hat man ſich Maria's Hausweſen zu denken, worein ſie nach dem Beſuch bei Eliſabet heimkehrt (1, 56); hieher kehren nach dem Zwiſchenaufenthalt in Bethlehem Jeſu Eltern mit dem Kinde zurück, bei welcher Gelegenheit Nazaret ausdrücklich als ihre Stadt, d. h. ihr Wohnort bezeichnet wird (2, 39). Hier iſt alſo gerade umgekehrt nicht wie bei Matthäus das Daheimſein der Eltern Jeſu in Bethlehem, ſondern in Nazaret das Gegebene; alle Sorge des Erzählers muß dahin gerichtet ſein, wie er ſie zur rechten Zeit nach Bethlehem bringt; während ihre Rückkehr von da nach Nazaret, da dieſes ihre Heimath iſt, ſich von ſelbſt ergibt.

Verſetzen wir uns noch beſtimmter in die Stellung des dritten Evangeliſten dieſer Aufgabe gegenüber. Was ihm vorlag, war einerſeits Jeſus als der Nazaretaner, wie er in der geſchichtlichen Ueberlieferung lebte, andererſeits Jeſus als Meſſias, der folglich vermöge dogmatiſcher Vorausſetzung in Bethlehem geboren ſein mußte. Ob er die Erzählung des Matthäus von der Geburt und Kindheit Jeſu kannte, wiſſen wir nicht; aber wenn auch, ſo konnte er urtheilen, dieſer ſein älterer College habe ſich die Sache zu leicht gemacht. Wie kamen Jeſu Eltern nach Bethlehem? ſo ſtellte er ſich die Aufgabe; und da mußte ihm die Antwort des Matthäus, daß ſie von jeher dort geweſen, als eine Vorausſetzung deſſen, was erſt abzuleiten war, erſcheinen. Daß ſie nach Bethlehem kamen, das konnte er, da er mit Engelerſcheinungen nicht ſparſamer iſt als Matthäus, möglicherweiſe durch eine ſolche Erſcheinung einleiten, die den Joſeph geradezu angewieſen hätte, mit ſeiner Verlobten nach Bethlehem zu reiſen, um die Weiſſagung des Micha in Erfüllung zu bringen. Doch war dieß immerhin ein wenig mit der Thüre in's Haus gefallen, alſo nur im Nothfall in Anwendung zu bringen. Auch war ein Engel bereits bei der Verkündigung Jeſu und ſeines Vorläufers gebraucht, und Engel ſollten nachher, bei ſeiner Geburt, wieder verwendet werden: ſo ſchien es ſeiner, jene Ortsveränderung aus natürlichen Urſachen, aus den geſchichtlichen Verhältniſſen jener Zeit, zu erklären, wodurch ja die auch hierin wirkſame höhere Fügung nicht ausgeſchloſſen wurde.

Zumal dadurch dem Verfaſſer Gelegenheit wurde, zu zeigen, daß er mancherlei wiſſe, was andere Evangelienſchreiber nicht wußten, daß er in Geſchichte und Alterthümern, nicht blos jüdiſchen, ſondern auch römiſchen, kein Fremdling ſei. Daß er dergleichen Notizen anzubringen liebt, ſehen wir außer der Erzählung, von der es ſich hier handelt, aus der Art, wie er den

Auftritt des Täufers chronologiſch zu beſtimmen ſucht (3, 1), und aus den hiſtoriſchen Ausführungen in der Rede des Gamaliel in der Apoſtelgeſchichte (5, 36 fg.). Freilich aus eben dieſen Proben der Geſchichtskenntniſſe unſeres Evangeliſten ſehen wir zugleich, daß dieſelben nicht gerade ſehr genau waren. In der erſtern Stelle läßt er dreißig Jahre nach Chriſti Geburt einen Lyſanias regieren, der ohne Zweifel ſchon dreißig Jahre vor Chriſti Geburt umgebracht war[1]); in der andern Stelle läßt er ein Mitglied des hohen Raths in Jeruſalem von einem Aufſtand als einem Ereigniß der Vergangenheit reden, der erſt etwa zehn Jahre nach der Zeit dieſer Rede ausbrach, und einen andern Aufruhr als nach jenem vorgefallen darſtellen, der etlich und dreißig Jahre früher fällt. „Vor dieſen Tagen", ſagt nämlich Gamaliel noch unter Tiberius, „ſtand Theudas auf"; deſſen Aufſtand er ſofort übereinſtimmend mit Joſephus[2]) beſchreibt, von dem wir aber wiſſen, daß derſelbe unter der Statthalterſchaft des Cuſpius Fadus vorfiel, den Claudius nach Judäa geſchickt hatte. „Nach dieſem", fährt Gamaliel fort, „ſtand Judas der Galiläer auf in den Tagen der Schatzung"; das war aber die bekannte quiriniſche nach der Abſetzung des Archelaus durch Auguſtus. Nun ſind freilich die Theologen gegen ihre heiligen Schriftſteller ſo gefällig, wie die Zeiger beim Scheibenſchießen gegen hohe Herrn: dieſe mögen fehlgeſchoſſen haben, ſo weit ſie wollen, ſie haben doch in's Schwarze getroffen. So hat man hier einen ſpätern Lyſanias und einen frühern Theudas aus dem Nichts geſchaffen, um die Geſchichtskenntniſſe des Lucas oder gar des heiligen Geiſtes bei Ehren zu erhalten; aber wenn ein Autor die dreimal (denn daß an der Stelle, wo wir ſtehen, ein gleicher Fall obwaltet, werden wir alsbald finden), ich ſage, wenn ein Autor die dreimal, wo er ſich mit hiſtoriſcher Gelehrſamkeit befaßt, ſich jedesmal dergeſtalt verredet, daß ſeine Ausleger alle Hände voll zu thun haben, die Sache noch ſo leidlich in's Geleiſe zu bringen, ſo ſteht bei ihm in dieſem Stück nicht Alles wie es ſollte.

Doch wie dem ſei, der Verfaſſer wußte jedenfalls mancherlei aus der Geſchichte, er wußte namentlich von der Schatzung oder dem römiſchen Cenſus, deſſen Durchführung ehedem unter den Juden ſo viel böſes Blut gemacht und den Aufſtand des Galiläers Judas veranlaßt hatte. Wenn er ſich nun an der Aufgabe zerarbeitete, die in Nazaret wohnenden Eltern Jeſu zum Behufe von deſſen Geburt nach Bethlehem zu bringen, war es ein Wunder, daß ihm dabei jene Schatzung einfiel? Da ſie ſo Manches veranlaßt hatte, konnte ſie denn nicht auch die Eltern Jeſu zu jener ihm ſo wünſchenswerthen Reiſe veranlaßt haben? Reiſen zu veranlaſſen, hatten ja die Schatzungen oder Aufzeichnungen auch ſonſt auf ſich; chronologiſch aber

1) Das Nähere hierüber ſiehe in meinem Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet, I, S. 341 fg. der vierten Auflage, worauf ich überhaupt in dieſem Abſchnitt verweiſe.

2) Jüdiſche Alterthümer, 20, 5, 1.

konnte jene Schatzung sich um so eher dazu zu eignen scheinen, je weniger der Evangelist über die Zeit derselben im Klaren war. Wenn er sie in der Stelle der Apostelgeschichte auf ein etlich und dreißig Jahre späteres Ereigniß folgen läßt, so hat er sich in Bezug auf das eine oder das andere, wahrscheinlich aber auf beide, in der Zeit geirrt. Zwar wußte er in Betreff dieser Schatzung noch verschiedene Punkte mehr, als er in der Stelle der Apostelgeschichte zum Besten gibt. Er wußte (2, 1 fg.), was von der Geschichte bestätigt wird, daß es die erste römische Schatzung im Judenlande war: eben darum hatte sich die Empörung des Judas an sie geknüpft. Er wußte ferner, daß sie durch Quirinus als Präses von Syrien vorgenommen worden war, wie auch Josephus berichtet. Er weiß endlich, daß dieß geschehen sei vermöge eines von dem Kaiser Augustus erlassenen Befehls, daß die ganze bewohnte Welt, d. h. das ganze Römerreich, eingeschätzt werden solle.

In diesem letztern Punkte weiß er allerdings mehr als die Geschichte; denn kein älterer der Zeit des Augustus nahe stehender Schriftsteller erwähnt eines allgemeinen Reichscensus, den dieser Herrscher angeordnet hätte, sondern sowohl Sueton als Dio Cassius und ebenso das Ancyranische Monument wissen nur von mehrmaliger Verzeichnung und Einschätzung des Volks, d. h. der römischen Bürger, und erst viel spätere Quellen, vom Ende des fünften christlichen Jahrhunderts und abwärts, reden zum Theil mit Worten, die ihre Abhängigkeit von der Stelle des Lucas deutlich verrathen, von einer Vermessung und Aufzeichnung des ganzen Reichs. Indessen, möchte immerhin hier der Evangelist den Mund etwas zu voll genommen haben, sei es in der Meinung, für den römischen Weltherrscher zieme sich nur ein solches Weltdecret, oder, was die Eltern des Weltheilandes nach Bethlehem rief, müsse etwas gewesen sein, das die ganze Welt in Bewegung setzte[1]): wenn es nur mit dem Census in Judäa um jene Zeit seine Richtigkeit hat. Diese hat es nun wirklich insoweit, daß, wie schon erwähnt, nachdem Archelaus der Ethnarchie über Judäa und Samarien entsetzt und

1) Spricht ja noch neuestens ein christlicher Jurist (Huschke, Ueber den zur Zeit der Geburt Christi gehaltenen Census, 1840, S. 35) von der „innern geschichtlichen Nothwendigkeit" nicht nur der Einführung des Reichscensus unter Augustus, sondern auch des Zusammentreffens der Geburt Christi mit demselben, sofern eben in dem Zeitpunkt, als mit dem Reichscensus Augustus als „neuer irdischer Adam" eingesetzt war, „der Heiland der Welt als der zweite himmlische Adam geboren werden mußte. Soll es uns", setzt der glaubenssichere Mann hinzu, „da noch Sorgen machen, daß, wie man uns einwandte, in keiner andern gleichzeitigen oder doch sonst des vollen Vertrauens würdigen Geschichtsquelle dieser allgemeine Census erwähnt wird?" Gewiß nicht, vollends wenn man denselben mit dem hellsehenden Juristen in den Lücken des Dio Cassius und den Rissen des Ancyranischen Monuments zu lesen versteht!

ſein Land der Provinz Syrien einverleibt war, auf kaiſerliche Anordnung Quirinus als Präſes dieſer Provinz die erforderliche Verzeichnung der Bewohner und ihres Vermögens zum Zwecke der Beſteuerung vornehmen ließ.[1]) Damals war aber Jeſus nach unſerer chriſtlichen Zeitrechnung bereits ein Knabe von ſechs bis ſieben Jahren, und nach Matthäus (2, 1) und wahrſcheinlich auch nach Lucas (1, 5. 26) müßte er, als unter Herodes dem Großen geboren, ſogar noch ein paar Jahre älter geweſen ſein; dieſe quiriniſche Schatzung alſo kam jedenfalls zu ſpät, um ſeine Mutter zum Behuf ſeiner Geburt nach Bethlehem zu führen.

Aber könnte denn nicht auch zehn Jahre früher ſchon etwas wie ein Cenſus in Judäa vorgenommen worden ſein und die gleiche Wirkung gehabt haben? Möglich; nur wollen wir erſt Vormerkung davon nehmen, daß hienach Lucas bereits für's Erſte einen Provinzialcenſus mit einem Welt-, d. h. Reichscenſus, und für's Zweite einen frühern Cenſus mit einem ſpätern verwechſelt hätte. Davon wäre das Letztere nicht blos ein Verſtoß in Betreff der Zeit, ſondern jener frühere Cenſus könnte auch nicht, wie Lucas angibt, von Quirinus als Präſes von Syrien vorgenommen worden ſein, da Quirinus erſt mehrere Jahre nach Herodes' Tode die Statthalterſchaft von Syrien übernahm. Ferner ſagt nun aber von einem ſolchen Cenſus der über dieſe Zeit ſehr ausführliche Joſephus kein Wort, und die römiſche Sitte brachte einen ſolchen erſt dann mit ſich, wenn ein Land ſeinen einheimiſchen Herrſchern ganz abgenommen und unmittelbar unter römiſche Verwaltung geſtellt war; insbeſondere aber der quiriniſche Cenſus nach der Abſetzung des Archelaus ſcheint durch die Bewegung, die er im Volke hervorrief, ſich als ein ſolcher zu kennzeichnen, vor dem kein anderer von römiſcher Seite über die Juden ergangen war. Doch geſetzt auch, es wäre aus irgend einem Grunde — dergleichen man in einer Stelle des Joſephus[2]) finden will — ausnahmsweiſe — wie man eine ähnliche Ausnahme in einer Notiz bei Tacitus[3]) nachweiſen zu können meint — noch vor der Verwandlung Judäa's in eine römiſche Provinz ein römiſcher Cenſus daſelbſt vorgenommen worden, ſo müßte es dabei doch zugegangen ſein, wie es nach römiſchem Brauche in ſolchem Falle zuzugehen pflegte, und vermöge des Zwecks, den man dabei hatte, zugehen mußte. Nach Lucas (2, 3 fg.) nun reiſte auf den kaiſerlichen Befehl hin ein Jeder in ſeine eigene Stadt, d. h. wie es hernach in Bezug auf den Joſeph erläutert wird, in den Ort, woher ſein Geſchlecht urſprünglich ſtammte, Joſeph alſo nach Bethlehem, weil dort vor tauſend Jahren der Ahnherr ſeines Geſchlechts, David, geboren war. Das war der gemeinen Annahme zufolge die Sitte bei jüdiſchen Volksaufzeichnungen, da das jüdiſche

1) S. Joſephus, Jüdiſche Alterthümer, 17, 13, 5. 18, 1, 1.
2) Jüdiſche Alterthümer, 16, 9, 3.
3) Annal. VI, 41.

Staatswesen, wenigstens in älterer Zeit, auf der Familien- und Stammverfassung beruhte; die Römer dagegen hatten, bei dem durchaus statistisch-finanziellen Zwecke, dem ihr Census in den Provinzen diente, diese Rücksicht nicht, sondern den glaubwürdigsten Nachrichten zufolge[1]) wurden die Landleute in die Bezirkshauptstädte und übrigens jeder in den Ort citirt, wo sein wirklicher oder Adoptivvater Bürger gewesen war. Daß nun die damals etwa noch übrigen Abkömmlinge David's (vorausgesetzt auch, daß Joseph ein solcher gewesen), nach all den Umwälzungen der tausendjährigen Zwischenzeit, auch wenn sie in einer entfernten Landschaft angesiedelt waren, noch immer in Bethlehem bürgerlich gewesen, hat nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit; und sagt man auch, die Römer haben sich bei ihren auswärtigen Schatzungen an die Gebräuche der unterworfenen Länder angeschlossen, so werden sie das doch nur so weit gethan haben, als es ihren Zwecken nicht allzusehr zuwiderlief; was doch offenbar der Fall gewesen wäre, wenn sie einen Mann zur Angabe seines Namens, seiner Familie und seines Vermögens aus dem fernen Galiläa nach Bethlehem gesprengt hätten, wo man seine Angaben gerade am wenigsten controliren konnte.

Doch Lucas läßt den Joseph nicht allein nach Bethlehem reisen, sondern seine Verlobte, Maria, mitnehmen, um sich mit ihr einschreiben zu lassen (V. 5). Dieses Mitreisen der Maria war nun aber sowohl nach römischer als jüdischer Sitte überflüssig. Daß bei jüdischen Aufzeichnungen es sich niemals um die Weiber handelte, ist aus dem Alten Testament bekannt; aber auch weder die römischen Bürger hatten beim Census nach dem Gesetze des Servius Tullius ihre Weiber und Kinder persönlich mitzubringen, sondern nur anzugeben, noch ist für die Provinzialen die Nothwendigkeit persönlichen Gestellens der Weiber nach römischem Rechte zu erweisen.[2]) Reiste also Maria mit nach Bethlehem, so muß es ihr oder Joseph's freier Wille gewesen sein; ja die ganze Reise beider erscheint als eine freiwillige, nachdem Alles dahingefallen ist, was sie nach Lucas dazu genöthigt haben soll. Der quiriniſche Census kann es nicht gewesen sein, denn der fand erst zehn Jahre später statt; ein um so viel früherer auch nicht, denn von einem solchen ist nichts bekannt und er widerspricht den Verhältnissen; überhaupt kein römischer Census, denn der hätte einen Galiläer nicht nach Bethlehem gerufen; aber ebensowenig eine jüdische Verzeichnung, denn bei der hätte Maria, wie übrigens auch bei einer römischen, zu Hause bleiben können.

Es hatten also zwar die Eltern Jesu keinen ersichtlichen Grund, gerade

---

1) Belege findet man in Paulus, Exegetisches Handbuch z. d. St. des Lucas und bei Huschke, a. a. O., S. 116 fg.

2) Auch nicht aus Lactant. de mort. persecutor. 23, worauf Huschke sich beruft, indeß selbst gesteht, daß dieser Fall nicht nur um 300 Jahre jünger, sondern auch ein Beispiel außerordentlicher Härte ist.

damals in der für die Schwangere ungelegenſten Zeit jene Reiſe zu machen; aber um ſo mehr Grund hatte der Evangeliſt, ſie dieſelbe machen zu laſſen, und für ihn war gerade jener ungelegene Zeitpunkt der einzig gelegene, um ſeinen Jeſus in der Davidsſtadt geboren werden, und damit ein wichtiges Meſſiasmerkmal an ihm zutreffen zu laſſen.

III. Jeſus als der Meſſias iſt gleich David durch einen prophetiſchen Mann zu ſeinem Amte eingeweiht.

56.

Um in allen Stücken den andern größern David vorzuſtellen, mußte der Meſſias nicht blos aus David's Geſchlechte ſtammen und in David's Stadt geboren ſein, ſondern es mußte ihm auch, wie dem David, ein prophetiſcher Mann in göttlichem Auftrage die Weihe zu ſeinem königlichen Amte ertheilt haben. Bei David verſah dieſes Geſchäft Samuel, und es beſtand in einer Salbung mit Oel, dergleichen der Seher ſchon vorher mit dem erſten Könige, Saul, vorgenommen hatte. Der göttliche Befehl aber beſtand in Bezug auf David in der Sendung des Samuel nach Bethlehem zu Iſai, wo Gott ihm verſprochen hatte, denjenigen von des Mannes Söhnen zu zeigen, den er erwählt habe (1 Sam. 16, 1 fg.); den Saul umgekehrt hatte Gott zu Samuel geſandt und dieſem bei ſeinem Eintritt geſagt, das ſei der Mann, den er ſalben ſolle (1 Sam. 9, 15 fg.).

Nun war aber dieſes davidiſche Vorbild für die Einweihung des Meſſias in der nacherziliſchen Zeit durch eine andere Vorſtellung gekreuzt worden. Dem entarteten Volke ſtand ein ſchrecklicher, von Jehova abzuhaltender Gerichtstag bevor; doch ehe dieſer anbräche, verhieß der Prophet Maleachi (3, 23 fg.), werde Jehova noch einen letzten Verſuch zur Beſſerung und Rettung ſeines Volkes machen, durch die Sendung des Propheten Elia, der mittelſt ſeiner gewaltigen Predigt die Gemüther ſo viel möglich zum Empfang des richtenden Gottes zubereiten werde (Luc. 1, 17). Das war der Bote, der dem Herrn den Weg bereiten ſollte (Mal. 3, 1), und auch die Stimme bezog man hieher, die ſchon der zweite Jeſaias (40, 3) am Ende des Exils rufen hörte, in der Wüſte dem Gott Iſraels eine Straße zu ebnen. Auf die Zeit dieſes wiederkehrenden Elias, dieſes Wiederherſtellers alles Entarteten und Verkehrten, wartete der fromme Iſraelit mit Sehnſucht und pries diejenigen glücklich, die ſie erleben würden (Sirach 48, 11 fg.); und da man als denjenigen, auf deſſen Ankunft er vorbereiten ſollte, ſtatt Jehova's weiterhin den Meſſias betrachtete, ſo wurde Elias als Vorläufer des Meſſias erwartet (Matth. 17, 11). Er ſollte aber in Bezug auf dieſen zugleich die Rolle,

die Samuel bei David gehabt hatte, übernehmen, ihn salben, und ihn dadurch, wie einst Samuel den David, in seiner hohen Bestimmung sowohl ihm selbst als Andern bekannt machen.[1])

Daß nun Jesus von dem in's Leben zurückgekehrten Elias gesalbt worden wäre, davon wußte kein Mensch, und es zu behaupten war mißlich; wollte man daher dieses Messiasmerkmal nicht verlieren, so galt es, unter den wirklichen Personen, mit denen Jesus in Berührung gekommen war, eine ausfindig zu machen, die einige Aehnlichkeit mit Elias bot und etwas mit Jesu vorgenommen hatte, das sich zur Noth als eine Salbung betrachten ließ. Eine solche Aehnlichkeit bot der kurz vor Jesu volksthümlich gewordene Täufer Johannes. Er war in der jüdischen Wüste aufgetreten, also war er die jesajanische Stimme in der Wüste; er mahnte zur Buße, weil das Himmelreich nahe sei, also war er der Wegbereiter für den Herrn; er war ein rauher Ascet, also auch in dieser Hinsicht den Thisbiten zu vergleichen. Gesalbt hatte er Jesum nicht, aber getauft; das ließ sich wohl auch als Salbung nehmen, sofern man als den Zweck der Ceremonie bei Jesu nicht wie bei allen Andern die Verpflichtung zur Sinnesänderung, sondern die Einweihung zu seinem messianischen Amte und die Ausrüstung für dasselbe betrachtete.[2])

Den Täufer, den sein Beruf an den Jordan band, konnte man nicht, wie einst den Samuel als es sich um die Salbung David's handelte, zu Jesu in's Haus schicken, sondern dieser mußte, wie es auch ohne Zweifel wirklich geschehen war, zu dem Täufer an den Jordan kommen. Die Taufe an Jesu vorzunehmen (Matth. 3, 13—17. Marc. 1, 9—11. Luc. 3, 21 fg. Joh. 1, 32—34), dazu brauchte Johannes nicht, wie einst Samuel zur Salbung, eine besondere göttliche Aufforderung, da er sie mit Allen ohne Unterschied vornahm; aber für Jesum mußte an ihr eine besondere Bedeutung hervortreten, es mußten ihm die zu seinem messianischen Amt erforderlichen Kräfte, wenn nicht mittelst, doch gleichzeitig mit der Taufe, die ja seine Salbung vorstellen sollte, zu Theil werden. Der Inbegriff dieser göttlichen Kräfte, oder genauer der Träger und Vermittler derselben an den Menschen, war nach jüdischer Vorstellung der Geist Gottes. Als Samuel den David inmitten seiner Brüder gesalbt hatte, heißt es (1 Sam. 16, 13), gerieth der Geist Jehova's über David von selbigem Tage an hinfort. Von dem Reis aus Isai's Wurzel aber, dem Messias, hatte Jesaia (11, 1 fg.) geweissagt, es werde auf ihm ruhen der Geist Jehova's, der Geist der

---

1) Dieß gibt der Jude Tryphon in dem justinischen Dialog, 8. 49, als die unter dem jüdischen Volke verbreitete Erwartung an.

2) Auch die Taufe der Christen wurde, vermöge der Geistesmittheilung, die sie in sich schloß, bisweilen als Salbung bezeichnet, s. 1 Joh. 2, 20. 27.

Weisheit und der Klugheit, der Geiſt des Raths und der Kraft, der Geiſt der Erkenntniß und Furcht Jehova's.

Was nun im Alten Teſtamente der Vorzug beſonders begnadigter Gottesmänner, wie Könige und Propheten (Jeſ. 61, 1), geweſen war, daß der Geiſt Gottes über ſie kam und in höherer Begeiſterung wahrnehmbar wurde, das war in der neuen Meſſiasgemeinde Gemeingut geworden, indem (gemäß der Weiſſagung Joel 3, 1 fg.) die Mittheilung des heiligen Geiſtes mit der Taufe auf den Namen Jeſu und der Handauflegung der Apoſtel verbunden gedacht wurde (Apoſtelgeſch. 2, 38. 8, 17. 19, 5 fg. Röm. 8, 9. 11. 15. Gal. 3, 2). Von dieſer abgeleiteten Geiſtesmittheilung an die Chriſten mußte die urſprüngliche, die Mittheilung an den Chriſtus ſelbſt, nothwendig etwas voraus gehabt haben; ſie durfte nicht blos in ihren außerordentlichen Wirkungen wahrnehmbar, ſondern ſie mußte ſelbſt ein wunderbarer äußerer Vorgang geweſen ſein. Ein natürliches Symbol für den Geiſt war von jeher das Feuer. Mit dem heiligen Geiſt und mit Feuer werde der nach ihm Kommende taufen, hatte Johannes vorhergeſagt (Matth. 3, 11). So wurde auch wirklich die von dem erhöhten Chriſtus vom Himmel aus bewirkte erſte Geiſtesmittheilung an die Apoſtel vor der weiterhin durch ihre Handauflegung bewirkten in der Erzählung der Apoſtelgeſchichte (2, 3) durch die ſichtbare Erſcheinung der Feuerzungen ausgezeichnet, und ein von Juſtin benutztes Evangelium ließ bei der Taufe Jeſu, als er in das Waſſer ſtieg, im Jordan ſich ein Feuer entzünden. [1]) Aber neben dem Feuer war in den Ausdrücken, die das Alte Teſtament von dem göttlichen Geiſt gebraucht, noch ein anderes Bild angelegt. Auf dem Sproß David's ſollte er „ruhen", ſich auf denſelben „niederlaſſen". Vor dem Anfang der Schöpfung hatte er über dem Urgewäſſer „geſchwebt" (1. Moſ. 1, 2): wie eine Taube, ſetzten altjüdiſche Erklärer hinzu, die über ihren Jungen ſchwebt, ohne ſie zu berühren. [2]) Auch über dem Gewäſſer zu Noah's Zeit war wiederum eine Taube erſchienen (1 Moſ. 8, 8—12), und da als Gegenbild dieſes verderbenden Waſſers in der Chriſtenheit das rettende Waſſer der Taufe galt (1 Petr. 3, 21), das als neuſchaffendes ohnehin ein Seitenſtück des Waſſers bei der Schöpfung war: wie nahe lag es, auch über dem Taufwaſſer, da wo es zum erſtenmal in ſeiner hohen Bedeutung hervortrat, d. h. bei der Taufe des Meſſias, die Taube wieder erſcheinen zu laſſen. Die Tauben- wie die Lammſymbolik war ja dem Chriſtenthum ohnehin vertraut (Matth. 10, 16) und konnte

1) Dial. c. Tryph. 88. Aehnlich die Praedicatio Pauli, laut des Tractatus de non iterando bapt. in Cyprian's Werken, S. 142 ed. Rigalt.

2) Sieſe dieſe und andere Stellen in meinem Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet, I, 416 fg.

zur Bezeichnung seines milden Geistes sogar noch genauer als das verzehrende Feuer zu passen scheinen (vgl. Luc. 9, 54 fg.).

Diesen Gottesgeist in Taubengestalt ließ das Hebräer-Evangelium nicht blos auf Jesum herabkommen, sondern in ihn hineingehen [1]); den Ebioniten natürlich, die im Gegensatze der spätern Kirchenlehre darauf bestanden, in Jesu von Hause aus einen bloßen Menschen zu sehen, mußte daran gelegen sein, seine nachmalige höhere Ausrüstung recht handgreiflich hervorzuheben. Auch in unsern drei ersten Evangelien gehört die Erzählung von der Taufe Jesu ihrer ursprünglichen Anlage nach, wie die Geschlechtsregister, noch dem Standpunkt an, der in Jesu einen natürlich erzeugten Menschen sah; doch konnten sie auch auf diesem Standpunkte von dem abenteuerlichen Zuge mit dem Hineingehen der Taube — ohne Zweifel in den Mund Jesu — sich fern halten, indem das Bleiben, d. h. das Verweilen der Taube über ihm, das zwar nur Johannes ausdrückt, doch auch die übrigen unstreitig (nach Jes. 11, 1) voraussetzen, ihnen den gleichen Dienst leistete, wenn auch nicht die Immanenz, doch die Permanenz der Einwirkung des göttlichen Princips auf Jesum zu bezeichnen.

Daß die Taube aus dem geöffneten Himmel kam, zeigte zwar auch ohne das große Licht, das dem Hebräer-Evangelium zufolge den Ort umleuchtet haben soll, daß es keine gewöhnliche Taube, sondern ein Wesen höherer Art war; doch war das Ganze bis hieher nur ein stummes Bild, das eine Erklärung wünschenswerth machte. Diese Erklärung konnte der Täufer geben; sie mußte dahin gehen, daß Jesus durch diese Geistesmittheilung zum Messias ausgerüstet und durch das Sichtbare daran als solcher beglaubigt sei. Eine solche Erklärung meinte man in einer berühmten Stelle des Alten Testaments zu haben, aber sie war Jehova selbst in den Mund gelegt, in den Worten des Psalms (2, 7): „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget." Daß dieser Spruch sich auf irgend einen israelitischen König bezieht, der damit für den Stellvertreter Gottes erklärt wird, ist als ebenso gewiß anzusehen, wie es ungewiß und für uns auch gleichgültig ist, welcher König damit gemeint sein mag. [2]) Im Neuen Testament dagegen wird der Spruch wiederholt (Hebr. 1, 5. 5, 5. Apostelgesch. 13, 33) auf Jesum bezogen und als seine Erklärung zum Messias, oder auch zum Gottessohn im höhern Sinne, aufgefaßt. Sie war in dem Psalm vermeintlich durch David (vgl. Apostelgesch. 4, 25) im göttlichen Auftrage gegeben; was lag aber näher, als sie jetzt, da die Zeit gekommen war, daß sie zur Wahrheit werden sollte, durch Gott selbst feierlich wiederholen zu lassen? Der Himmel war schon für die Herabkunft des göttlichen

1) Bei Epiphanius, Haeres. XXX, 13, vgl. 29.

2) Vgl. übrigens E. Meier, Die drei Königspsalmen u. s. f., in Zeller's Theol. Jahrbüchern, 1846, S. 334 fg., und Hitzig's Commentar z. d. St.

Geiſtes als Taube offen: ſo mochte aus dieſem geöffneten Himmel auch die Stimme Gottes herunterſchallen, um durch die bekannte göttliche Anrede an den Meſſias die Bedeutung der ganzen Scene zum vollen Ausdruck zu bringen.

Dabei ſetzen wir voraus, daß die Himmelsſtimme urſprünglich ſo gefaßt war, wie Juſtin ſie aus den Denkwürdigkeiten der Apoſtel anführt[1]), nämlich ganz nach Pſ. 2, 7: „Mein Sohn biſt du, ich habe dich heute gezeuget.“ So laſen noch verſchiedene ſpätere Kirchenväter und auch eine unſerer Evangelienhandſchriften bietet uns in der Stelle des Lucas dieſe Lesart dar.[2]) Im Hebräer-Evangelium des Epiphanius iſt dieſe Form bereits mit der uns aus unſern Evangelien bekannten combinirt. Da ſagt nämlich die Himmelsſtimme zuerſt wie jetzt bei Marcus und Lucas: Du biſt mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen; dann weiter: ich habe dich heute gezeugt. Auf den Lichtglanz hin, der ſich alsdann zeigte, fragt der Täufer Jeſum: Wer biſt du, Herr? worauf die Himmelsſtimme ihm zur Antwort gibt, was wir jetzt bei Matthäus leſen: Dieß iſt mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Was die Urſache war, die Worte: heute habe ich dich gezeugt, erſt zurückzuſtellen, dann ganz zu entfernen, erkennen wir deutlich aus der Art, wie Juſtin ſie zurechtzulegen ſucht. Es folge aus dieſen Worten nicht, ſagt er, daß Jeſus erſt in jenem Zeitpunkte als Gottes Sohn gezeugt worden ſei; nicht objectiv ſeine Gottesſohnſchaft, ſondern nur ſubjectiv die Erkenntniß derſelben von Seiten der Menſchen habe mit ſeiner Taufe durch Johannes ihren Anfang genommen. Die fraglichen Worte ſtimmten nämlich zwar ganz gut zu der Anſicht, von der wir oben nachgewieſen haben, daß ſie den Geſchlechtsregiſtern bei Matthäus und Lucas zum Grunde liegt, und die wir noch ſpäter bei Cerinth und den Ebioniten finden, daß Jeſus ein natürlich erzeugter Menſch geweſen, dem das höhere Princip erſt bei der Taufe mitgetheilt worden ſei; ſobald man aber, wie wir von den Verfaſſern unſerer drei erſten Evangelien in Kurzem näher ſehen werden, und wie auch Juſtin thut, Jeſum ſchon von vorne herein durch den heiligen Geiſt erzeugt ſein ließ, ſo kam man mit jenen Worten in Verlegenheit und mußte ſie entweder künſtlich deuten, oder ganz entfernen. Da man aber im letztern Falle doch die Himmelsſtimme nicht verlieren wollte, griff man nach einem andern, auch ſonſt meſſianiſch gedeuteten Gottesſpruch, Jeſ. 42, 1, den Matthäus in Anwendung auf Jeſus an einem andern Orte (12, 18) ſo wiedergibt: „Siehe, mein Knecht, den ich erwählt habe, mein Geliebter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat.“ Zu der Taufſcene mußte dieſer Spruch um ſo mehr zu paſſen ſcheinen, da im Verfolg deſſelben Jehova erklärt, auf dieſen Ge-

1) Dial. c. Tryph. 88. 103.

2) Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien Juſtin's u. ſ. w., S. 169 fg.

liebten (der freilich dem geſchichtlichen Sinn der Prophetenſtelle nach kein andrer als das Volk Iſrael iſt) ſeinen Geiſt legen zu wollen. Am deutlichſten iſt in der Faſſung der Himmelsſtimme bei Matthäus: Dieß iſt mein lieber Sohn, der Anklang an die Prophetenſtelle; während bei Marcus und Lucas in der Anrede: Du biſt mein lieber Sohn u. ſ. f. zugleich noch die ausgemerzte Pſalmſtelle durchklingt.

Genau genommen war es freilich nicht dieſe Pſalmſtelle allein, die mit der veränderten Anſicht von der Perſon Jeſu ſich nicht vertrug. War Jeſus durch den heiligen Geiſt ſchon urſprünglich erzeugt, wozu brauchte dieſer ſich ſpäter noch auf ihn niederzulaſſen? War denn über jene phyſiſche Gottesſohnſchaft hinaus, um von der Einwohnung des göttlichen Logos nicht zu reden, noch eine höhere, vollſtändigere Gottesmittheilung auch nur möglich? Und war es überhaupt ſchicklich, daß der Gottesſohn ſich der johanneiſchen Bußtaufe unterwarf? Den letztern Anſtoß hinwegzuräumen, hat der Verfaſſer unſeres erſten Evangeliums (Matth. 3, 14 fg.) die Scene eingeſchoben, daß den zu ſeiner Taufe herankommenden Jeſus der Täufer von ſeinem Vorhaben abhalten will mit den Worten: „Mir thäte Noth, von dir getauft zu werden, und du kommſt zu mir?“ worauf Jeſus erwidert: „Laß nur, denn ſo gebührt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen“, d. h. ohne Zweifel, der in vermeintlichen Vorbildern und Weiſſagungen begründeten Erwartung, daß ein anderer Elias den Meſſias ſalben werde, zu genügen.

Aber indem ſo das Unſchickliche des Taufacts überhaupt weggeräumt ſchien, blieb immer noch der Widerſpruch zwiſchen der nachträglichen Geiſtesmittheilung und der urſprünglichen Erzeugung durch den heiligen Geiſt, ja ſie trat nur um ſo ſchärfer hervor. Machte der Täufer jene Einwendung vor der Taufe Jeſu, alſo ehe er noch die Wunderzeichen, die auf ſie folgten, wahrgenommen hatte, ſo mußte er Jeſum ſchon vorher als einen über ihm ſtehenden, und da er ſich ſeiner (Geiſtes- und Feuer-) Taufe (Matth. 3, 11) bedürftig bekennt, als den Meſſias ſelbſt, gekannt haben; es konnten mithin jene Wundererſcheinungen nicht für ihn, den Täufer, beſtimmt geweſen ſein, ſondern ſie mußten ſich auf Jeſum ſelbſt oder auf das Volk bezogen haben. Auf Jeſus bezog ſich das Taufwunder der urſprünglichen Meinung der Erzählung nach in dem ſehr reellen Sinne, daß ſich ihm bei der Gelegenheit der göttliche Geiſt erſt mittheilte; dieſer Sinn war aber durch die höhere Anſicht von ſeiner Perſon ausgeſchloſſen, und daher ſtellen uns Matthäus und Marcus den Vorgang als ein Schauſpiel dar, das Jeſu (man weiß freilich nicht, wozu) und vielleicht (denn der Ausdruck ſchwankt) auch dem Täufer gegeben worden; während Lucas, der auch die Taube ausdrücklich verkörpert, ſämmtliche Umſtehenden zu Zeugen davon macht. Dieſe Darſtellung konnte dem vierten Evangeliſten, der am wenigſten gemeint ſein konnte, ſeinem Chriſtus bei dieſer Gelegenheit noch etwas

zuwachſen zu laſſen, das ihm nicht mit dem Logos ſchon vorher innegewohnt hätte, nicht genügen; der Zweck der Erſcheinung mußte mit Beſtimmtheit von Jeſu weg in den Täufer verlegt werden, dem ſie als Erkennungszeichen des Gottesſohnes dienen ſollte. Ein ſolches brauchte er aber nur, wenn er Jeſum als ſolchen vorher nicht gekannt hatte; was daher von dem Verfaſſer des vierten Evangeliums, im Widerſpruch und wahrſcheinlich mit beſtimmter Rückſicht auf den erſten, ausdrücklich erklärt wird. Aber auch die Himmelsſtimme fiel bei dieſer Faſſung der Sache weg, ſofern ſie in eine dem Täufer früher zu Theil gewordene göttliche Hinweiſung auf das zu erwartende Zeichen verwandelt wurde.

Indem wir ſo die evangeliſche Erzählung von den Wundererſcheinungen bei der Taufe Jeſu hiſtoriſch, d. h. im Geiſt der Berichterſtatter und ihrer Zeit, auffaſſen, und ſie ebendeßwegen nicht hiſtoriſch nehmen, entgehen wir einer Reihe von Plackereien, denen die theologiſche Auslegung in dem Beſtreben, die Geſchichtlichkeit des Vorgangs aufrecht zu erhalten, ſich unterziehen muß. Daß der Eine, um ſich das Wunder annehmlicher zu machen, Alles als eine zwar von Gott, aber nur im Innern des Täufers und Jeſu bewirkte Viſion betrachtet; der Andere eine wirkliche, aber natürliche Taube zufällig über Jeſum hinſchweben läßt; ein Dritter lieber an eine Lufterſcheinung, einen Blitz mit Donnerſchlag denkt, der ihm zugleich die Himmelsſtimme erklären hilft, wäre noch das Wenigſte. Aber die Frage: wozu denn für den geborenen Gottesſohn noch eine nachträgliche Geiſtesmittheilung? dieſe Frage, die ſich auf unſerm Standpunkte von ſelbſt gelöſt hat, zu beantworten, haben die Theologen ein ganzes Neſt von Flauſen und Ausreden, eine immer ungereimter als die andere, ausgeheckt. In Jeſu, ſagt der Eine[1]), wohnte von jeher der Sohn Gottes; nun aber trat der heilige Geiſt, die dritte Perſon der Gottheit, mit ihm in ein neues Verhältniß, das von der Weſensgleichheit des Geiſtes mit Sohn und Vater noch verſchieden war. Angeboren, ſagt ein Anderer[2]), war Jeſu der heilige Geiſt als Princip des Lebens, bei der Taufe aber wurde er ihm mitgetheilt als Geiſt des Amtes; oder das Bewußtſein der Gottesſohnſchaft ſoll er von jeher gehabt, aber das Vermögen, ſich als ſolchen der Welt zu bezeugen, erſt jetzt erhalten haben: lauter elende Sophiſtereien und inhaltsleere Abſtractionen, bei denen ſich kaum ihre eigenen Urheber etwas Beſtimmtes gedacht haben können.

Iſt hienach die evangeliſche Erzählung von den Vorfällen bei der Taufe Jeſu, unerachtet aller Zuſätze, die ſie aus andern Vorſtellungen heraus erhalten hat, doch ihren Grundzügen nach aus dem Beſtreben abzuleiten, für

1) Ebrard, Wiſſenſchaftliche Kritik, S. 261.

2) Luthardt, Das johanneiſche Evangelium nach ſeiner Eigenthümlichkeit u. ſ. w., S. 338.

Jeſus als den Davidsſohn gleichfalls eine Salbung und daran ſich knüpfende Geiſtesmittheilung zu erhalten, wie ſie dem Ahnherrn durch Samuel zu Theil geworden war: ſo finden wir dieſes Beſtreben bei einem unſerer Evangeliſten noch weiter hinauf fortgeſetzt. Wie die Bücher Samuel's, deren eigentlicher Held David iſt, doch nicht von ſeiner, ſondern von Samuel's Geburtsgeſchichte ausgehen, ſo ſchickt Lucas der Geſchichte der Verkündigung und Empfängniß Jeſu die ſeines Vorläufers voran, und zwar ſo, daß die Nachbildung nicht zu verkennen iſt. Inſofern wäre hier der Ort, die Kindheitsgeſchichte des Täufers in ihrer Entſtehung nachzuweiſen; doch ihrer Verflechtung mit der Verkündigungs- und Geburtsgeſchichte Jeſu wegen kann ſie erſt mit dieſer zuſammen betrachtet werden, mit der wir, da ſie von dem Geſichtspunkte nicht der Davids-, ſondern der Gottesſohnſchaft Jeſu aus entworfen iſt, einen neuen Abſchnitt eröffnen müſſen.

Zweite Mythengruppe.

Jeſus der Gottesſohn.

I. Jeſus iſt ohne männliches Zuthun durch den heiligen Geiſt in Maria erzeugt.

57.

Wenn dem früher Ausgeführten zufolge das Chriſtenthum ſeiner ſittlich-religiöſen Grundlage nach zwar aus dem Judenthum hervorgegangen iſt, doch aus dieſem erſt dann hervorgehen konnte, nachdem ſich daſſelbe im Verlauf der Geſchichte mit allerlei auswärtigen, insbeſondere griechiſchen, Bildungsſtoffen durchdrungen hatte, ſo gilt dieß auch von einer Vorſtellung, die zwar nicht zu jener geiſtigen Grundlage des Chriſtenthums gehört, aber für ſeine Form beſtimmend geworden iſt, der Vorſtellung von Jeſus als dem Sohne Gottes. Daß Jeſus als Meſſias ſo genannt wurde, war im älteſten Judenthume begründet, hatte aber hier, wie wir oben geſehen haben, einen blos bildlichen Sinn, der eine volle menſchliche Sohnſchaft nicht ausſchloß: daß mit jenem Ausdruck Ernſt gemacht, Jeſus als Sohn Gottes mit Ausſchluß eines menſchlichen Vaters gefaßt wurde, darin iſt eine Einwirkung heidniſcher Vorſtellungen auf die urchriſtlichen Kreiſe kaum zu verkennen.

Die Pſalmſtelle von dem heute gezeugten Gottesſohne wurde, wie wir geſehen haben, noch von ſolchen auf Jeſum angewandt, die ihn gleichwohl für Joſeph's Sohn hielten und jene göttliche Zeugung und Sohnſchaft in dem hergebrachten theokratiſchen Sinne nahmen, daß Jeſus, wie die beſſern Könige aus David's Geſchlecht vor ihm, nur in unvergleichbar höherem Grade, als Liebling und Stellvertreter Gottes zu betrachten ſei. Zur Steigerung dieſes Begriffs in Bezug auf Jeſus trug der Glaube an ſeine Wiedererweckung, an ſein verklärtes Fortleben bei Gott, zwar nicht wenig bei, ohne jedoch die natürliche Anſicht von ſeiner Entſtehung ſofort aufzuheben. Wenn wir bei dem Apoſtel Paulus im Eingang des Römerbriefs (1, 3) über Jeſum die Worte leſen: „der entſproſſen iſt aus dem Saamen David's nach dem Fleiſch, aber mächtig als Sohn Gottes erwieſen nach dem Geiſte der Heiligkeit durch die Auferſtehung von den Todten" — ſo ſehen wir, wie wenig auf jüdiſchem Standpunkte beide Betrachtungsweiſen ſich ausſchloſſen.

Dabei iſt übrigens doch ſchon innerhalb des Judenthums eine Neigung bemerkbar, die natürliche und die religiöſe Betrachtungsweiſe wenigſtens in der Art einander entgegenzuſtellen, daß an der Erzeugung beſonders wichtiger Menſchen der Antheil der natürlichen Eltern zu Gunſten der göttlichen Mitwirkung möglichſt beſchränkt wird. Männer, auf die in dem Plane Gottes mit ſeinem erwählten Volke beſonders viel ankam, werden in der hebräiſchen Sage gern als Spätgeborene, als Kinder greiſer Eltern oder lange unfruchtbar gebliebener Mütter dargeſtellt. Abraham, ſagt der Apoſtel Paulus (Röm. 4, 17 fg.), traute auf Gott, der die Todten lebendig macht und das Nichtſeiende in's Daſein ruft, darum ſah er nicht an weder ſeinen ſchon erſtorbenen Leib, da er an die hundert Jahr alt war, noch die Erſtorbenheit des Mutterleibes der Sara, ſondern war ſtark im Glauben, daß Gott, was er verheißen, auch Macht habe zu thun — nämlich ihnen in ihrem Alter noch den Iſaak als Sohn zu ſchenken. Weiterhin iſt Joſeph, Jakob's weiſer Lieblingsſohn und der Retter ſeiner Familie, das Kind einer lange unfruchtbaren Mutter; ebenſo Simſon, der ſtarke Held, und Samuel, der Wiederherſteller des Volks und des reinen Gottesdienſtes; letztere beide ſo, daß ihre unwahrſcheinlich gewordene Geburt durch himmliſche Boten, wie die Iſaak's durch Jehova ſelbſt, vorherverkündigt wird. Daß in demſelben Sinne die Geburtsgeſchichte des Täufers bei Lucas angelegt iſt, wurde ſchon angedeutet, und in apokryphiſchen Evangelien findet ſich auch Maria, die Mutter Jeſu, zum ſpätgeborenen Kinde gemacht, bei welcher Gelegenheit eines dieſer Apokryphen die ſolchen Darſtellungen zum Grunde liegende Idee lehrreich offen legt. „Gott", bemerkt es, mit Berufung auf die eben angeführten Beiſpiele aus der altteſtamentlichen Geſchichte, „wenn er einer Frau den Mutterleib verſchließt, thut es nur, um ihn deſto wunderbarer wieder zu öffnen und zu zeigen, daß, was alsdann geboren

wird, nicht die Frucht menschlicher Lust, sondern göttliches Geschenk sei.“ [1]) Mußte schon bei solchen Spätgeburten Gott das Meiste thun, so lag es nicht allzufern, ihn in einem Falle, den man vor allen andern auszeichnen wollte, Alles thun, d. h. da der weibliche Antheil, wenn es sich doch um die Entstehung eines Menschen handelte, jedenfalls stehen bleiben mußte, die Stelle des männlichen ganz vertreten zu lassen.

Dennoch lag etwas in dieser Vorstellung, was den strenggläubigen Juden von ihr zurückstoßen mußte. Einen lange verschlossenen Mutterleib öffnen, die erstorbene Zeugungskraft greiser Eheleute neu beleben, konnte Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt und der in ihr wirksamen Kräfte, ohne der Reinheit seines übersinnlichen Wesens zu nahe zu thun; ihn aber geradezu als zeugendes Princip an der Stelle des fehlenden männlichen Antheils eintreten zu lassen, war bedenklich, weil es ihn in die Sinnlichkeit herabzuziehen, den zeugungslustigen Heidengöttern gleichzustellen schien. Zwar gab es eine Stelle im Alten Testament, die sich einer solchen Deutung darbot und auch von den Christen frühzeitig so gedeutet worden ist, die Stelle von der schwangerwerdenden Jungfrau, Jes. 7, 14. Als zur Zeit des Königs Ahas die Könige von Syrien und Israel wider Juda heranzogen und der König zagend sich um assyrischen Beistand bewarb, gab ihm der Prophet Jesaia das beruhigende Zeichen: so schnell werden sich die Verhältnisse zum Bessern wenden, daß ein junges, jetzt schwanger werdendes Weib [2]) (wahrscheinlich das des Propheten selbst, vgl. 8, 3. 8) ihren in der gehörigen Frist geborenen Sohn bereits Immanuel, d. h. Gottmit-uns, werde nennen können. Hier ist zwar in Wirklichkeit weder vom Messias noch von einer jungfräulichen Geburt die Rede: doch bei der unter den Juden herrschenden bodenlosen Auslegungsweise würde sie dieß an der Deutung der Stelle auf den Messias so wenig verhindert haben, als sich die Christen dadurch hindern ließen, sie als eine Weissagung auf ihren Christus zu betrachten, wenn die Vorstellung einer solchen Herkunft des Messias schon unter den Juden vorhanden gewesen wäre. Aber es ist noch nicht gelungen, dieß aus der vorchristlichen Zeit nachzuweisen.

Daß dagegen im Gebiete der griechisch-römischen Religion die Vorstellung von Göttersöhnen gäng und gäbe war, bedarf nicht erst des Beweises. Sie bezog sich aber nicht blos auf die Halbgötter der mythischen Vorwelt, sondern fand auch auf geschichtliche Persönlichkeiten der spätern Zeiten vielfache Anwendung. In manchen Fällen mag es Eitelkeit von

---

1) Evangel. de nativ. Mariae, c. 3, bei Thilo, Cod. apocr. N. T. I, 322. Vgl. mein Leben Jesu, kritisch bearbeitet, I, 130, Anm. 2.

2) Denn ein junges, mannbares Weib, ob verheirathet oder ledig, nicht unberührte Jungfrau, heißt das hebräische Wort, wie die virgines nuptae und die puellae jam virum expertae bei Horaz, Carm. II, 8, 22; III, 14, 10.

Herrſchern oder Schmeichelei von Untergebenen geweſen ſein; in andern war es unläugbar wirklicher Glaube engerer oder weiterer Kreiſe von Verehrern, und dieſer Glaube kommt zum Theil ſehr frühe, kaum nach dem Ableben der Verehrten zum Vorſchein. Um von Pythagoras nichts zu ſagen, den in ſpäterer Zeit ſeine ſchwärmeriſchen Anhänger zu einem Sohn Apollo's machten[1]), ſo ging über Plato ſchon zu Lebzeiten ſeines Schweſterſohnes Speuſippus die Sage in Athen, daß ihn mit ſeiner Mutter Periktione Apollo erzeugt habe[2]); wozu ein gelehrter chriſtlicher Kirchenvater die Anmerkung macht, die Leute haben den Fürſten der Weisheit ſich nur als den Sohn einer Jungfrau (und des Gottes der Weisheit, hätte er hinzuſetzen dürfen) denken können.[3]) Der große Alexander freilich mag das Gerücht, von Zeus mit ſeiner Mutter Olympias erzeugt zu ſein, ſelbſt aufgebracht haben; auch dem ältern Scipio, über den eine ähnliche Sage im römiſchen Volke ging, traut Livius[4]) zu, daß er ihr Aufkommen begünſtigt habe; noch weniger war Auguſtus zu gut dazu, von dem uns Sueton und Dio Caſſius[5]) aus älteren Quellen eine offenbar der des Alexander nachgebildete Erzeugungsgeſchichte erzählen, wie nämlich zu ſeiner Mutter Atia, als ſie bei einer nächtlichen Apollofeier im Tempel eingeſchlafen war, eine Schlange ſich geſellt, und deßhalb ihr nach zehn Monaten geborener Sohn für einen Sprößling Apollo's gegolten habe. Doch, wie immer entſtanden, dergleichen Geſchichten wurden vielfach geglaubt in einer Zeit, deren Drange nach einer Berührung mit der überſinnlichen Welt ſie entgegenkamen, und ſo iſt es nicht zu verwundern, wenn unter dieſen gottgezeugten Weisheitslehrern und Weltbeherrſchern die Chriſten ihrem Meſſias eine ebenbürtige Stellung zu geben ſuchten. Dabei wurde natürlich alles Sinnliche, an männlichen Beiſchlaf Erinnernde, was in den griechiſch-römiſchen Erzählungen ſogar gefliſſentlich hervorgehoben iſt, abgeſtreift; es war kein Gott in Menſchen- oder auch Schlangengeſtalt, der ſich insgeheim zu ſeiner Mutter geſchlichen, ſondern der heilige Geiſt, Gottes überſinnliche Schöpferkraft, die in dem Leibe der reinen Jungfrau die göttliche Frucht in's Leben gerufen hatte.

In dieſer Form mochte die Vorſtellung auch dem Chriſten aus den Juden annehmlich werden; er fand nun eine Weiſſagung dieſer Erzeugung ſeines Chriſtus in dem jeſaianiſchen Jungfrauenſohn, annähernde Vorbilder in den ſpät und wider menſchliche Erwartung noch geborenen Gottesmännern des Alten Teſtaments, und während er den altjüdiſchen Vorwürfen durch die unſinnliche Vorſtellung der Sache ſich entzog, hatte er durch den Vor-

1) Jamblich. vita Pythag. 2.
2) Diog. Laërt., III, 1, 2.
3) Hieron. adv. Jovin. 1, 26.
4) L. XXVI, 19.
5) Sueton. Octav. 94. Dio Cass. hist. 45.

rang, den eine Herkunft dieser Art seinem Christus vor Moses und allen jüdischen Propheten sicherte, eine starke Waffe im Kampfe mit dem Judenthum gewonnen.

Doch diese Vorstellung, einmal errungen, war nun auch schicklich in Scene zu setzen, in einer ordentlichen Erzählung vorzutragen. Dazu gehörte vor Allem, wie bei den meisten jener alttestamentlichen Spätgeburten, eine göttliche Vorherverkündigung. Dann war der natürliche Vater da, auf den noch die Geschlechtsregister so viel gebaut hatten, und der nun abgefunden sein wollte. Endlich war dem göttlichen Sprößling auch ein würdiger Empfang auf der Erde zu bereiten.

Ueber die beiden ersteren Punkte haben wir in unsern Evangelien einen doppelten Bericht, einen im ersten und einen im dritten Evangelium (Matth. 1, 18—25. Luc. 1, 26—38), von denen für die unbefangene Betrachtung wohl immer der erstere als der frühere und ursprünglichere erscheinen wird. Er ist nämlich sowohl derber wie einfacher als der andere. Derber, sofern er die anstößige Thatsache der Schwangerschaft einer Braut, und zwar nicht vom Bräutigam, voranstellt, und den Anstoß zwar für den Leser durch den Beisatz, daß die Schwangerschaft vom heiligen Geiste verursacht gewesen, sogleich hinwegräumt, den Bräutigam Joseph aber wirklich Anstoß nehmen und erst hinterher im Traume durch einen Engel beruhigt werden läßt. Ob auch nur Maria von der übernatürlichen Ursache ihres Schwangerwerdens vorher in Kenntniß gesetzt worden, erfahren wir hier nicht. Das schien dem Verfasser der entsprechenden Erzählung bei Lucas, wenn er anders die des Matthäus kannte, gar zu sehr mit der Thüre in's Haus gefallen. Es durfte doch der Maria nicht, wie von einem Heidengotte, Gewalt geschehen, sondern sie mußte vorher über die Sache verständigt werden. Daher wird hier ein Engel, und zwar kein gewöhnlicher, namenloser, sondern der schon aus dem Alten Testamente (Dan. 8, 16. 9, 21. vgl. Tob. 12, 15) als einer der höchsten Würdenträger im göttlichen Hofstaate bekannte Gabriel an Maria abgeschickt, um ihr anzukündigen, daß sie von Gott begnadigt sei, schwanger zu werden und den Messias zu gebären, und zwar werde dieß, wie der Engel auf ihre zweifelnde Frage hinzusetzt, durch den heiligen Geist bewirkt, und darum ihre heilige Leibesfrucht im vollen Wortsinne Sohn Gottes genannt werden. Indem sich hierauf Maria in den höhern Willen ergibt, hält es der Verfasser für überflüssig, nachträglich noch auszuführen, wie sich Joseph in die Sache gefunden habe; wie umgekehrt Matthäus überflüssig gefunden hatte, von vorne herein zu sagen, wie Maria über das, was mit ihr geschehen sollte, verständigt worden sei.

Neben diesen Abweichungen, die in der verschiedenen Anlage der beiden Erzählungen begründet sind, haben sie aber die beiden Grundzüge gemein, daß erstlich ein himmlischer Bote die wunderbare Empfängniß des messianischen

Kindes ankündigt, und daß er zweitens deſſen Namen: Jeſus, vorherbeſtimmt. So gaben es die altteſtamentlichen Vorbilder in den Geſchichten des Iſaak und Iſmael, des Simſon und Samuel, an die Hand. Wie bei Matthäus der Engel zu Joſeph ſagt: ſie, dein Weib, wird (oder bei Lucas zu Maria: du wirſt) einen Sohn gebären, und du ſollſt ſeinen Namen Jeſus nennen, gerade ſo hatte Jehova (1 Moſ. 17, 19) zu Abraham geſprochen: dein Weib wird dir einen Sohn gebären, und du ſollſt ſeinen Namen Iſaak nennen; wie der letztere Name von dem Lachen bald Abraham's ſelbſt (17, 17), bald der Sara (18, 12 — 15), bald der Leute (21, 6), ſo wird bei Matthäus der Name Jeſus aus der Beſtimmung des Kindes zur Erlöſung des Volks von ſeinen Sünden hergeleitet, in Worten, welche hinwiederum an die Ankündigung der Beſtimmung Simſon's zur Rettung Iſraels aus der Hand der Philiſter (Richt. 13, 5) erinnern. Zu dieſer Nachbildung altteſtamentlicher Erzählungen, die auf judenchriſtliche Entſtehungskreiſe hinweiſt, ſtimmt auch die jüdiſche Faſſung der Beſtimmung Jeſu insbeſondere bei Lucas, wo von dem Stuhle David's, von endloſer Herrſchaft über das Haus Jakob, die Rede iſt (1, 32 fg.); obwohl auch bei Matthäus unter den Sünden, von denen der wunderbar Erzeugte ſein Volk erlöſen ſoll (1, 21), zugleich im jüdiſchen Sinne die Folgen derſelben, die Unterjochung und Mißhandlung durch die Heidenvölker, mitzudenken ſind.

Zugabe: Verkündigung und Geburt des Vorläufers.

58.

Die künſtlichere Anlage der Geburtsgeſchichte Jeſu bei Lucas zeigt ſich zwar auch ſchon an den bisher betrachteten Zügen, doch entſchiedener tritt ſie darin hervor, daß, während Matthäus ſich begnügt, uns mit den Lebensanfängen Jeſu bekannt zu machen, Lucas auch noch die ſeines Vorläufers Johannes in den Kreis ſeiner Darſtellung zieht (1, 5 — 25. 36. 39 — 80). Inſofern gleicht der Anfang ſeines Evangeliums, wie ſchon bemerkt, dem des erſten Buchs Samuel, das auch von der Geburtsgeſchichte nicht der Könige Saul oder David, ſondern des zu ihrer Salbung berufenen Sehers Samuel ausgeht, ohne jedoch mit dieſer die Geburtsgeſchichten jener Könige ſo zu verflechten, wie dieß der Verfaſſer des erſten Kapitels des Lucas-Evangeliums mit denen des Meſſias Jeſus und ſeines Vorläufers Johannes thut.

Wie Samuel's Eltern auf dem Gebirge Ephraim, ſo ſind die des Täufers auf dem Gebirge Juda zu Hauſe (1, 39), und wie der Königsmacher Samuel wenigſtens in der jüngern jüdiſchen Ueberlieferung als ein Sprößling des Stammes Levi galt (1 Chron. 7, 26 fg.), vermuthlich weil

die Salbung der Könige der spätern Regel nach durch einen Priester geschah (1 Kön. 1, 39), so wird auch bei Lucas der Mann, der den Messias zu salben hatte, vaterhalb von Leviten hergeleitet, seine Mutter aber sogar zu einer Nachkommin Aaron's und Namensschwester von dessen Frau (2 Mos. 6, 23) gemacht; womit vielleicht, da die Mutter Jesu eine Verwandte der Mutter seines Vorläufers heißt (1, 36), noch der weitere Zweck erreicht werden sollte, den königlichen Davidssohn zugleich durch seine Mutter aus priesterlichem Geschlecht abzuleiten, mithin als Priesterkönig nach der Ordnung Melchisedek's (Ps. 110, 4) darzustellen.[1]) Wie Samuel's Mutter, so ist nun auch die des Johannes lange unfruchtbar; während aber die erstere neben eine andere fruchtbare Gattin ihres Mannes, als die unfruchtbare aber geliebte Frau, gleichsam als Rahel neben eine Lea, gestellt wird, ist die Mutter des Täufers mehr zu einer andern Sara, d. h. der damaligen Sitte gemäß zur alleinigen, aber in Unfruchtbarkeit alt gewordenen Frau ihres gleichfalls schon alten Mannes gemacht; wobei der beiderseits gleiche Ausdruck: „sie waren vorgeschritten in ihren Tagen" (Luc. 1, 5. 1 Mos. 18, 11), über die Nachbildung keinen Zweifel läßt. Das hingegen ist dann wieder nach dem Samuelischen Vorbilde, daß die Verheißung des Sohnes sich an eine gottesdienstliche Reise knüpft: bei Samuel an die jährliche Reise seiner Eltern nach Silo, um dem Jehova ein Opfer zu bringen, bei Johannes an die Reise seines Vaters nach Jerusalem, um seiner priesterlichen Dienstpflicht nachzukommen.

Der Wunsch, Nachkommenschaft zu erhalten, war bei Samuel's Eltern, da ja der Vater von der andern Frau Kinder hatte, besonders stark auf Seiten der unfruchtbaren Frau; daher ist sie es, die zu Jehova um einen Sohn betet und von dem Hohenpriester die Versicherung der Erhörung erhält (1 Sam. 1, 10 fg.): während bei den Eltern des Täufers der Wunsch auf beiden Seiten gleich stark vorausgesetzt, aber, da die Frau hier den Mann nicht begleitet, nur von diesem, man muß sich denken, während des Räucherns im Heiligthum, vor Gott gebracht und von dem erscheinenden Engel Gabriel zusagend beschieden wird. Die Engelerscheinung, die in Samuel's Geschichte fehlt, entlehnte der evangelische Bericht aus der Geschichte des gleichfalls spätgeborenen Simson (Richt. 13); daß dem Zacharias der Engel nicht wie Simson's Eltern unbestimmt wo oder auf dem Felde, sondern im Tempel erscheint, brachte der Stand des Erstern mit sich; den Namen des Engels aber, der der Erzählung des Lucas eigenthümlich und aus der nachexilischen Mythologie der Juden (Dan. 8, 16. 9, 21) genommen ist, war doch gewissermaßen auch schon in der Geschichte Simson's gegeben

1) Wie er im Testament der zwölf Patriarchen erscheint, vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien Justin's u. s. w., S. 265, Anm.

wo zwar der Engel die Nennung ſeines Namens verweigert (V. 18), aber wiederholt als Mann Gottes bezeichnet iſt (V. 6. 8), was eben Gabriel bedeutet.

Ein Zweifel an der Verheißung des Gottesboten findet ſich in der Geſchichte Simſon's ſo wenig, als in der des Samuel ein Zweifel an der Zuſicherung des Hohenprieſters, ſofern in beiden Fällen die Eltern noch nicht als alt, mithin die Sache nicht als ſo unwahrſcheinlich, vorausgeſetzt wird; da die Erzählung des Lucas die Eltern des Täufers zu einem alten Ehepaar gleich Abraham und Sara gemacht hatte, ſo entlehnte ſie dorther auch den Zug, daß dem Zacharias das Wort des Engels Anfangs unglaublich erſcheint. Wie dort beide Eltern nach einander den Einwand ihres hohen Alters geltend machen (1 Moſ. 17, 17. 18, 12), ſo hier Zacharias für ſich und ſeine Frau (1, 18); und wie Abraham auf die erſte Verheißung, daß er durch ſeine Nachkommen das Land Kanaan beſitzen werde, die Frage macht, woran er das erkennen ſolle? (1 Moſ. 15, 8) mit denſelben Worten drückt auch Zacharias dem Engel gegenüber ſeinen Zweifel aus (V. 18). Dem Abraham und der Sara ging ihr Unglaube ſo hin; aber ihnen lag auch noch kein ähnliches Beiſpiel göttlicher Machtwirkung vor; dagegen wurde dem Zacharias, der in der Geſchichte ſeines Volkes mehrere dergleichen vor ſich hatte, als ſtrafendes Zeichen Verſtummen bis zur Erfüllung der Verheißung auferlegt (V. 20), wie Paulus der Erzählung der Apoſtelgeſchichte zufolge nach der vorwurfsvollen Chriſtuserſcheinung eine Zeit lang erblindet, und wie Daniel nach der Erſcheinung des Engels (freilich nicht zur Strafe, ſondern vor der Majeſtät der Erſcheinung) verſtummte, bis ihm dieſer durch Berührung ſeiner Lippen wieder zur Sprache verhalf (Dan. 10, 15 fg.).

Während die Vorherbeſtimmung des Namens für den verheißenen Knaben aus der Geſchichte Iſmael's und Iſaak's (1 Moſ. 16, 11. 17, 19) genommen iſt, erinnern die Vorſchriften wegen ſeiner künftigen Lebensweiſe, daß er nämlich Wein und ſtarke Getränke meiden ſolle, bis auf's Wort hinaus an diejenigen, welche der Mutter Simſon's für ihr Verhalten während ihrer Schwangerſchaft gegeben waren (Richt. 13, 4. 7. 14); auch die höhere Weihe beider Knaben vom Mutterleib an und ihr geiſtkräftiges Aufwachſen iſt beiderſeits mit ähnlichen Worten ausgedrückt (Richt. 13, 5. 24 fg. Luc. 1, 15. 80). Dagegen ſind die der Erzählung bei Lucas eingeflochtenen Lobgeſänge wieder der Geſchichte Samuel's abgeſehen: wie deſſen Mutter, als ſie den ihr geſchenkten Sohn zum Hohenprieſter brachte (1 Sam. 2, 1 fg.), ſo ſtimmt der Vater des Täufers, als ſich bei deſſen Beſchneidung ſeine Zunge wieder löſt, einen Lobgeſang an (Luc. 1, 67 fg.); obwohl dem Hymnus der Samuelsmutter im Einzelnen mehr der der Maria (Luc. 1, 46 fg.) als der des Zacharias nachgebildet erſcheint.

Daß der Urheber dieſer Vorgeſchichte im dritten Evangelium ſeine Erzählung ſo muſiviſch aus verſchiedenen altteſtamentlichen Vorbildern zu-

ſammengeſetzt haben ſollte, kann nur demjenigen unwahrſcheinlich vorkommen, der von der Denkart und Schriftſtellerei der ſpätern Juden keine Vorſtellung hat. Der Jude jener Epigonenzeit lebte ſo ganz in der frühern Geſchichte ſeines Volkes und in den heiligen Büchern, in welchen dieſelbe niedergelegt war, daß er in dieſen alles ſpäter Geſchehene vorangedeutet, überall Weiſſagungen und Vorbilder der folgenden Ereigniſſe fand, und daß ebenſo der Dichter, der die Geburt eines neuern Gottesmannes verherrlichen wollte, ſich gar nicht anders denken konnte, als daß es dabei ſo wie in den entſprechenden Fällen der heiligen Urgeſchichte zugegangen.

Daß übrigens der Dichter dieſer Vorgeſchichte kein geiſtloſer Nachahmer iſt, ſondern wo ſein Zweck es mit ſich bringt, ohne ſich an das Gegebene zu binden, ſelbſtſtändig zu erfinden weiß, beweiſt die originelle Art, wie er die Mutter des Meſſias mit der ſeines Vorläufers zuſammenführt. Die Abſicht bei Veranſtaltung dieſer Zuſammenkunft war keine andere, als Jeſum dadurch zu verherrlichen, daß dem Täufer ſchon ſo früh wie möglich eine Beziehung auf ihn, und zwar im Verhältniß der Unterordnung, gegeben wurde; dieſe Abſicht ließ ſich nicht beſſer erreichen, als wenn nicht erſt die Söhne, ſondern ſchon die Mütter, doch bereits mit den Keimen der Söhne im Mutterleibe, zuſammengeführt wurden, und hiebei ſich etwas ereignete, worin ſich das ſpätere Verhältniß der beiden Männer bedeutſam vorbildete. Um mit Wahrſcheinlichkeit zuſammengeführt werden zu können, mußten die Frauen ſich verwandt ſein; daß ſie wirklich zuſammenkamen, wurde durch einen Wink des Engels zu Wege gebracht, der die zweifelnde Maria, um ihr die Erfüllung der ihr gegebenen Verheißung glaublich zu machen, auf das kaum weniger Unglaubliche, was Gott an ihrer Verwandten, Eliſabet, gethan, verwies. Eine Vorandeutung des Verhältniſſes beider Söhne legte der Verfaſſer zwar ſchon in die Worte, mit denen er die Mutter des Vorläufers die Meſſiasmutter begrüßen läßt (1, 43): „Woher kommt mir dieß, d. h. wie komme ich zu der Ehre, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ was, nur auf die Mütter zurückgetragen, daſſelbe iſt, wie wenn Matthäus (13, 14) dem Täufer beim Herankommen Jeſu die Worte in den Mund legt: „Mir thäte Noth, von dir getauft zu werden, und du kommſt zu mir?“ Doch ungleich ſchlagender war die Vorbedeutung, wenn auch der werdende Täufer ſelbſt ſchon bei dieſer Huldigung betheiligt war. Und dafür lag ein Beiſpiel in der Geſchichte eines der altteſtamentlichen Spätgeborenen vor. Auch des Erzvaters Iſaak Frau, Rebekka, war Anfangs unfruchtbar, und erſt auf ihres Mannes Gebet beſcheerte ihr Jehova jene Zwillinge, welche die Stammväter zweier Völker, der Idumäer und der Iſraeliten, werden ſollten (1 Moſ. 25, 21). Das ſpätere Verhältniß dieſer Völker hatte ſich nun aber, der hebräiſchen Sage zufolge, ſchon in dem Verhalten der beiden Kinder im Mutterleibe vorgebildet. Erſtlich ihre feindſelige Stellung zu einander darin, daß ſich die beiden Kinder im Leibe der Mutter ſtießen (25, 22);

zweitens die geiſtige Ueberlegenheit des ſchwächern aber vielgewandten Iſrael über Edoms rohe Kraft darin, daß bei der Geburt Jakob die Ferſe des erſtgeborenen Bruders hielt (25, 26; vgl. 27, 36). Da nun aber der Täufer nicht der Zwillingsbruder Jeſu ſein durfte, ſo blieb hier nichts übrig, als daß er im Leibe ſeiner Mutter bei der Annäherung der Meſſiasmutter eine bedeutſame Bewegung machte. Wie Abraham frohlockt hatte, daß er den Tag der Erſcheinung Chriſti ſehen ſollte, und ſich gefreut, als er ihn (im Paradieſe) wirklich erlebte (Joh. ~~10~~, 56), ſo drückte der Vorläufer ſchon im Leibe ſeiner Mutter ſeine Freude über das Kommen desjenigen, den er einſt ankündigen ſollte, dadurch aus, daß er beim Gruße der eintretenden Maria eine frohlockende Bewegung machte (1, 44). Um dieß zu können, mußte er, da ſich auch die Wundergeſchichte in Nebenzügen gern an den natürlichen Gang der Dinge anſchließt, doch ſchon in das Alter getreten ſein, wo Leibesfrüchte ſich zu bewegen anfangen: daher die Beſtimmung, daß Eliſabet ſchon ſechs Monate ſchwanger iſt, als Maria durch die Engelsbotſchaft zu dem Beſuche bei ihr veranlaßt wird.

Von dem Lobgeſang, den Samuel's Mutter anſtimmt, als ſie den entwöhnten Knaben ſeiner höhern Beſtimmung übergibt, iſt bereits als von einem nicht wohl unbenutzt zu laſſenden Muſter die Rede geweſen. Zunächſt lag es, dem Vater des Täufers einen ähnlichen Hymnus in den Mund zu legen; allein ehe mit der Geburt und Beſchneidung des Letztern ein Zeitpunkt eintritt, an den ſich eine derartige Auslaſſung ſchicklich knüpfen ließ, trifft Maria zum Beſuche ein, und nun kommt ſie dem Zacharias in Ausbeutung des Lobgeſanges der Mutter Samuel's zuvor (vgl. Luc. 1, 47 mit Sam. 2, 1; Luc. V. 49 mit Sam. V. 2; Luc. V. 51 mit Sam. V. 3 fg.; Luc. V. 52 mit Sam. V. 8; Luc. V. 53 mit Sam. V. 5; außerdem Luc. V. 48 mit 1 Sam. 1, 11), und läßt dem Zacharias für ſeinen Lobgeſang bei der Beſchneidung ſeines Sohnes (1, 67 fg.) nur noch eine Blumenleſe aus verſchiedenen Pſalmen- und Prophetenſtellen übrig.

Geburt Jeſu.

59.

Ankündigung der Geburt des Täufers; Ankündigung der Geburt Jeſu; Zuſammenkunft ihrer Mütter; Geburt und Beſchneidung des Täufers; Geburt und Beſchneidung Jeſu: ſo ſind bei Lucas die Erzählungen in einander geflochten; während bei Matthäus nicht nur von dem Täufer hier keine Rede iſt, ſondern auch auf die Geburt Jeſu nur einmal voraus- (1, 25) und einmal zurückgewieſen (2, 1), ſie ſelbſt aber und wie es dabei zugegangen, nicht zum Gegenſtande der Erzählung gemacht wird.

Bei Lucas findet sich eine solche Erzählung (2, 1—20), deren Grundlage die quiriniſche Schatzung, als Anlaß der Reiſe der Eltern Jeſu nach Bethlehem, wir ſchon oben unterſucht und als einen durch dogmatiſches Bedürfniß veranlaßten hiſtoriſchen Fehlgriff erkannt haben. Auf dieſe Grundlage ſind nun aber die weitern Züge der Erzählung aufgetragen. Als Fremde, die nur durch die Schatzung nach Bethlehem geführt ſind, haben Jeſu Eltern dort keine eigene Wohnung, und weil derſelbe Anlaß viele Fremde daſelbſt zuſammengeführt hat, finden ſie nicht einmal in der Herberge Raum, ſondern müſſen ſich in einem Stalle — oder nach den apokryphiſchen Kindheitsevangelien und mehrern Kirchenvätern in einer Höhle unweit des Orts[1]) — einrichten und das neugeborene Kind in eine Krippe legen. Hiemit iſt ſchon der Uebergang in die Hirtenwelt gemacht, auf welche jedoch den Urheber unſerer Erzählung nicht blos der Stall und die Krippe führt, ſondern um welche es ihm auch an und für ſich zu thun iſt. Die Erzväter des hebräiſchen Volkes waren Hirten geweſen und hatten unter den Heerden ihre Offenbarungen erhalten; dem erſten Retter des Volks, Moſes, war der Engel des Herrn erſchienen, als er die Heerden ſeines Schwähers Jethro hütete (2 Moſ. 3, 1 fg.), und den Ahnherrn des Meſſias, David, hatte Gott aus den Hürden bei Bethlehem genommen, um ſein Volk zu weiden (Pſ. 78, 70 fg. 1. Sam. 16, 11); wie nicht minder die griechiſch-römiſche Sage ihre Helden, einen Cyrus, Romulus, gern unter Hirten erzogen werden läßt.[2]) So ſind es auch hier arme einfältige Hirten auf dem Felde, nicht die Phariſäer und Schriftgelehrten oder der grauſame König in der Hauptſtadt, welche der erſten Kunde von der Geburt des meſſianiſchen Kindes gewürdigt werden.

Daß es Nacht iſt, als der Engel den Hirten erſcheint und die Herrlichkeit des Herrn ſie umleuchtet, hängt wieder an einer andern Vorſtellung. Nach Jeſaias (9, 1) ſollte das Volk, das in Finſterniß wandelt, ein großes Licht ſchauen, ſollte den in der Nacht des Todes Sitzenden eine Helle erglänzen. Dieſe Weiſſagung wird nicht blos von Matthäus (4, 16), ſondern iſt auch im Verlauf der Kindheitsgeſchichte des Lucas (1, 79) auf den Meſſias Jeſus bezogen; er iſt der Aufgang aus der Höhe, das in der Finſterniß erſcheinende Licht (vgl. Joh. 1, 5), und ſobald hiebei dem Bilde ſein Recht widerfuhr, auch einmal eigentlich genommen zu werden, ſo ergab ſich die Nachtſcene, die wir bei Lucas haben, von ſelbſt.

Der den Hirten in himmliſchem Lichte erſcheinende Engel verkündigt ihnen nun die Geburt des meſſianiſchen Retters in der Davidsſtadt, und als Zeichen der Wahrheit ſeiner Verkündigung verweiſt er ſie darauf, daß ſie,

---

1) Justin. Dial. c. Tryph. 78. Orig. c. Cels. I, 51. Protev. Jacobi c. 18. Evang. de nativ. Mar. c. 13. Wobei Juſtin ſich auf Jeſ. 33, 16 beruft.

2) Herodot. I, 110 fg. Liv. I, 4.

zur Stadt zurückgekehrt, ein neugeborenes Kind in einer Krippe liegend finden würden; wie einſt Jeſaias (7, 14) dem König Ahas ein noch ungeborenes, aber bei ſeiner Geburt mit einem Namen froher Bedeutung zu benennendes Kind zum Zeichen gegeben hatte, und wie es überhaupt in der Art der hebräiſchen Sage lag, bald die Wahrheit einer Weiſſagung, bald die Göttlichkeit einer Verfügung, bald die Würde eines Gottesmanns durch das Zutreffen eines für die nächſte Zeit vorhergeſagten Erfolgs verbürgt werden zu laſſen (vgl. z. B. 1 Sam. 2, 34. 10, 7 fg. Matth. 21, 2 fg. Apoſtelgeſch. 10, 5 fg. 17 fg.). Sobald der eine Engel ſeine Botſchaft ausgerichtet hat, fallen die himmliſchen Heerſchaaren als Chorus ein, die Hirten aber gehen in die Stadt zurück, finden das Kind, und erzählen, was ihnen in Betreff deſſelben für eine Verkündigung geworden iſt; worüber die gewöhnlichen Hörer ſich verwundern, während ſeine Mutter alle dieſe Worte im Herzen bewahrt und überlegt, wie einſt Jakob das, was ihm ſein Wunderkind Joſeph von ſeinen Träumen ſagte, nachdenklich im Herzen bewahrt hatte (1 Moſ. 37, 11).

Nachdem ſo die Geburt Jeſu durch eine Engelſcene verherrlicht war, erſchien es überflüſſig, die Scene bei ſeiner Beſchneidung ſo, wie es in Bezug auf den Täufer geſchehen war, auszuſchmücken; nur übergangen ſollte ſie nicht werden (Luc. 2, 21), um, der Tendenz dieſer Kindheitsgeſchichte bei Lucas gemäß, die treue Geſetzbeobachtung von Seiten der Familie Jeſu in's Licht zu ſtellen.

II. Jeſus das fleiſchgewordene göttliche Schöpferwort.

60.

Die Anſicht, daß Jeſus durch den heiligen Geiſt im Leibe einer Jungfrau erzeugt worden, ließ ſich zwar, wie oben ausgeführt, durch die Ausſcheidung alles Sinnlichen aus dieſer Vorſtellung auch mit dem jüdiſchen Gottesbegriff ausgleichen, behielt jedoch, da das ſinnliche Moment ſich unwillkürlich immer wieder eindrängen mußte, nicht blos für jüdiſche Ohren, ſondern auch für Chriſten aus den Heiden, die ſich zu einer geiſtigern Vorſtellung von dem Weſen der Gottheit erhoben hatten, immer etwas Anſtößiges. Mußten gleichwohl auch Chriſten dieſer Art, und dieſe noch beſonders, um ihr neues Religionsweſen von dem altjüdiſchen unabhängig zu ſtellen, ihren Chriſtus über alles Menſchliche, und damit auch über die größten der altteſtamentlichen Propheten hinausgehoben wünſchen, ſo ſchien ſich ihnen außer jener bedenklichen Vorſtellung noch ein anderer Weg darzubieten, worauf zu

demſelben Ziele zu gelangen, ja am Ende noch ein höheres zu erreichen war. [1])

Mit der Unmöglichkeit, ihren gemordeten Meſſias als todt, als weſenloſen Schatten zu denken, d. h. mit der Production des Glaubens an ſeine Auferſtehung und Erhöhung zu Gott, war für ſeine Anhänger eine Vorſtellung von Jeſu gegeben, die ihn wenigſtens von dem Zeitpunkte ſeiner Auferſtehung und Erhebung in den Himmel an mit dem übrigen göttlichen Hofſtaat, den Engeln, in Eine Reihe, ja als denjenigen, dem von Gott alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben war (Matth. 28, 18) über ſie ſtellte. Doch nicht einmal auf gleicher Stufe ſtand er mit ihnen, wenn ſein Daſein erſt mit ſeiner menſchlichen Geburt angefangen hatte, während die Engel ſo alt waren als die Weltſchöpfung. Sollte er ihnen in dieſem Stücke gleichgeſtellt werden, ſo mußte er ſchon vor ſeiner menſchlichen Geburt exiſtirt haben, dieſe nicht die Entſtehung ſeiner Perſon, ſondern nur ein Herabſteigen derſelben aus einer frühern überſinnlichen Exiſtenz geweſen ſein.

Der Ausbildung einer ſolchen Anſicht von Jeſus als Meſſias kamen verſchiedene jüdiſche Vorſtellungen zu Hülfe. Mochte der Menſchenſohn bei Daniel, der in den Wolken des Himmels vor den Thron Gottes kommt und von ihm mit der Weltherrſchaft belehnt wird, urſprünglich auch blos als Symbol des Volkes Iſrael gemeint ſein: ſobald man in ihm einmal, wie in unſern Evangelien augenſcheinlich vorliegt, den Meſſias ſah, ſo lag darin ſchon ein Anlaß, dieſen als ein übermenſchliches Weſen zu betrachten. Den Namen des Meſſias rechneten die Juden, wie ihr Volk und ihr Geſetz, unter diejenigen Dinge, die im göttlichen Verſtande ſchon vor der Weltſchöpfung vorhanden geweſen ſeien; d. h., da Gott, wie ihre Eigenliebe ſie glauben ließ, die Welt um des Volks Iſrael willen geſchaffen hat, und um ſeinetwillen auch den Meſſias in die Welt ſchicken wird, ſo mußte er gleichzeitig mit der Entwerfung des Weltplans auch ſchon an den Meſſias gedacht und ſeine Sendung ſich vorgenommen haben. Nun weiß man aber, wie es mit dergleichen Vorſtellungen geht. Aus dem Vorherbeſtimmtſein wird leicht ein Vorhergeſchaffenſein, aus der idealen eine reale Präexiſtenz. So gut Jeſus aus der Bezeichnung Gottes als Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's das wirkliche Fortleben dieſer Erzväter erſchloß (Matth. 22, 31 fg.),

---

1) Zum Folgenden vgl. Zeller, Zur neuteſtamentlichen Chriſtologie, Theol. Jahrbücher, 1842, S. 51 fg. Die Philoſophie der Griechen, III, 2, S. 621 fg. Schwegler, Das nachapoſtoliſche Zeitalter, II, 286 fg. Hellwag, Die Vorſtellung von der Präexiſtenz Chriſti in der älteren chriſtlichen Kirche, Theologiſche Jahrbücher, 1848, S. 144 fg. 227 fg. Lücke, Commentar zum Evangelium Johannis (dritte Auflage), I, 283 fg. Baur, Das Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte, S. 308 fg. Volkmar, Commentar zur Offenbarung Johannis, S. 72 fg. 113. Holſten, Die Chriſtusviſion des Paulus, Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, 1861, S. 231 fg.

ſo gut konnte ein Anderer daraus, daß auf das Erſcheinen des Meſſias im ewigen Weltplane Gottes gerechnet war, ſchließen, daß er zur Zeit der Weltſchöpfung ſchon bei Gott geweſen ſei. Die Bezeichnung Jeſu als des „Anfangs der Schöpfung Gottes“ in der Offenbarung (3, 14) ſteht auf der Gränze zwiſchen der idealen und realen Auffaſſung dieſes Begriffs.

Auf etwas Aehnliches konnte eine Eigenheit der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte führen. Bekanntlich iſt im erſten Buch Moſis die Erſchaffung des Menſchen doppelt erzählt. Das einemal 1, 27 mit den Worten: „Und Gott ſchuf den Menſchen nach ſeinem Bilde, nach dem Bilde Gottes ſchuf er ihn, Mann und Weib ſchuf er ſie“; das anderemal, 2, 7 fg. ſo, daß Gott Jehova den Menſchen, d. h. den Mann, aus einem Erdenkloß bildet, und in ſeine Naſe den Lebensodem bläſt, erſt nachträglich dann aus einer ſeiner Ribben das Weib erſchafft. Dieſe Doppelerzählung, welche die neuere Kritik auf die Unterſcheidung verſchiedener im erſten Buch Moſis zuſammengeſtellter Schriftſtücke geführt hat, brachte jüdiſche Denker auf ganz andere Entdeckungen. Da es vom Menſchen das einemal hieß, er ſei nach dem Bilde Gottes geſchaffen, das anderemal, er ſei aus einem Erdenkloß geformt worden, ſo konnte das nicht derſelbe Menſch, ſondern das Eine mußte der überſinnliche, himmliſche, das Andere der ſinnliche, irdiſche Menſch geweſen ſein. Dieſe Unterſcheidung finden wir bei dem alexandriniſchen Juden Philo, wir finden ſie aber auch bei dem Apoſtel Paulus, und zwar auf Jeſus als den Meſſias angewendet. Jeſus iſt bei Paulus ſeinem Weſen nach eben dieſer andere Menſch, der zweite Adam, das Bild Gottes, der dem erſten irdiſchen Menſchen als himmliſcher gegenüberſteht (1 Kor. 15, 45 fg. 2 Kor. 4, 4). Der zweite oder letzte heißt er, unerachtet er vor dem andern geſchaffen iſt, ohne Zweifel deßwegen, weil er erſt nach dieſem in die Erſcheinung treten ſollte, ſofern Gott erſt, nachdem die Nachkommenſchaft des irdiſchen Adam ſich bis auf einen gewiſſen Punkt entwickelt hatte, zum Abſchluß der jetzigen Weltperiode den himmliſchen, der ſeit ſeiner Erſchaffung in verklärter Lichtgeſtalt als der Sohn Gottes bei dieſem im Himmel geweſen war, in Menſchengeſtalt auf die Erde ſandte. Hatte ſo der Meſſias als der himmliſche Adam ſchon ſeit der Schöpfung exiſtirt, ſo konnte er, wenn auch erſt in Jeſu unter die irdiſchen Menſchen eingetreten, doch vorher ſchon auf die Menſchheit und insbeſondere das erwählte Volk eingewirkt haben, und wenn Paulus einmal (1 Kor. 10, 4. 9) Chriſtus den geiſtigen Felſen nennt, der den Iſraeliten durch die Wüſte gefolgt ſei, und die Korinthiſchen Chriſten warnt, nicht Chriſtum zu verſuchen, wie einige von jenen gethan haben, ſo ſind wir wenigſtens nicht genöthigt in dem Erſteren eine bloße Allegorie zu ſehen, und bei dem Letztern durch eine gezwungene Conſtruction dem Ergebniß auszubeugen, daß Paulus ſich ſeinen Adam-Chriſtus ſchon zur Zeit des Zugs durch die Wüſte in einem eigenthümlichen Verhältniß zu dem Volk Iſrael gedacht habe.

Ob er ihm aber auch einen Theil an der Weltschöpfung zugeschrieben habe, ist bekanntermaßen streitig. Zwar wenn man 1 Kor. 8, 6 liest: „Wir haben Einen Gott, den Vater, aus welchem Alles und für welchen wir sind, und Einen Herrn Jesus Christus, durch welchen Alles, und wir durch ihn", so sollte man zunächst nicht anders denken, als daß hier Christus, wenn auch in zweiter, mehr werkzeuglicher Stellung, als Weltschöpfer gedacht sei. Und wenn Paulus zugleich Verfasser des Kolosserbriefs ist, wo (1, 15 fg.) Christus das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der gesammten Schöpfung heißt, mit dem Beisatz, daß in und zu ihm alles im Himmel und auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares, geschaffen sei und bestehe, wenn also die erstere Stelle nach der letztern ausgelegt werden dürfte, so wäre die Weltschöpfung durch Christus als paulinische Lehre nicht zu bezweifeln. Freilich, da der mosaischen Urkunde zufolge der Mensch, auch jener nach dem Bilde Gottes geschaffene, erst am sechsten Tage nach allem Uebrigen geschaffen ist, weiß man nicht recht, wie man ihn bei der Schöpfung betheiligt denken soll; daß aber sein Geschaffensein im Allgemeinen seine schöpferische Thätigkeit nicht ausschließen würde, sehen wir eben aus der Stelle des Kolosserbriefs: nachdem er zuerst von Gott geschaffen war, wäre dann durch ihn alles Uebrige geschaffen worden. Doch wenn auch der Brief an die Kolosser mit denen an die Philipper und Epheser einer etwas spätern Zeit angehört, und die Stelle im Korintherbriefe für sich genommen eine andere Deutung zuläßt, so sehen wir aus derselben doch, was wir ohnehin aus dem Hebräerbrief erkennen, wohin der Entwicklungsgang dieser Vorstellungen zielte. Der Hebräerbrief knüpft, ähnlich wie der an die Kolosser, mit Uebergehung der paulinischen Idee von dem Urmenschen, an das Messiasprädicat: Sohn Gottes, indem er dasselbe nicht im jüdisch-theokratischen, sondern im metaphysischen Sinne faßt, unmittelbar die Weltschöpfung an. Der Sohn ist der Abdruck des Wesens, der Abglanz der Herrlichkeit Gottes, der Erstgeborene, durch welchen Gott die Aeonen, d. h. die jetzige und künftige, die sichtbare und die unsichtbare Welt geschaffen (1, 1—6), den er hierauf den Menschen zulieb ihnen hat gleich werden, menschliches Fleisch und Blut annehmen lassen (2, 14 fg.). Der Sache nach haben wir hier bereits dasselbe Wesen, das der vierte Evangelist den Logos nennt, nur daß der Verfasser des Hebräerbriefs diesen Ausdruck noch nicht gebraucht; was um so merkwürdiger ist, da er ihn kennt (4, 12 fg.) und vermöge seiner offenbar alexandrinisch-philonischen Bildung kennen muß.

Der philonische Logosbegriff hat, wie die ganze alexandrinische Religionsphilosophie, eine doppelte Wurzel, eine jüdische und eine griechische. Jenes ist aber ursprünglich nicht das göttliche Sprechen zum Behufe der Schöpfung, 1 Mos. 1; denn auch in der Wendung Ps. 33, 6: durch Jehova's Wort ist der Himmel gemacht, und all sein Heer durch den Hauch seines Mundes", haben wir noch nicht einmal eine poetische Personification; die Memra

der chaldäiſchen Paraphraſen des Alten Teſtaments aber iſt vielmehr als Rückwirkung der alexandriniſchen Logosidee zu betrachten. Dagegen zieht ſich durch die ganze hebräiſche Reflexions- und Spruchliteratur, von dem Buche Hiob und den Proverbien an bis zum Sirach und der Weisheit Salomo's die Idee der göttlichen Weisheit, die, im Hiob (28, 12 fg.) offenbar nur poetiſche Perſonification, in den Sprüchwörtern (beſonders Kap. 8 u. 9) in einer Art geſchildert iſt, daß man, wenn es auch des Verfaſſers Meinung nicht war, doch leicht an eine wirkliche Perſönlichkeit denken konnte. Die Weisheit tritt hier ſelbſt redend auf, ſie rühmt ſich, von Gott als der Anfang ſeines Handelns vor ſeinen übrigen Werken bereitet zu ſein; als er die Grundveſten der Erde legte, ſei ſie als Künſtlerin ihm zur Seite und ſein Ergetzen geweſen, wie ſie hinwiederum an den Menſchenkindern ihr Ergetzen habe. Auch nach Sirach (Kap. 24) iſt die Weisheit von Gott vor der Zeit geſchaffen, am Anfang aus dem Munde des Höchſten hervorgegangen; ſie hat ſich unter den Völkern eine feſte Wohnung geſucht, bis ſie von Gott angewieſen wurde, in Jakob zu wohnen[1]) und in Iſrael ihr Eigenthum zu haben (vgl. Baruch 3, 36 fg.). Im Buch der Weisheit Salomo's (7, 25 fg. 10, 1 fg.) iſt die Weisheit der Ausfluß der Herrlichkeit Gottes und der Abglanz des ewigen Lichtes, der weltordnende menſchenfreundliche Gottesgeiſt, der das Gute in der Welt erhält, in frommen Menſchenſeelen ſeine Wohnung nimmt, und insbeſondere das Volk Iſrael auf ſeinem Zug durch die Wüſte in Geſtalt der Wolken- und Feuerſäule geleitet hat. Von dieſer weltbildenden und welterhaltenden Weisheit Gottes wird in dem zuletzt angeführten Apokryphum das Wort Gottes nicht nur als Schöpferwort (9, 1), ſondern auch als richtendes Machtwort unterſchieden und als ſolches gleichfalls ganz perſönlich dargeſtellt. Als den Wunderzeichen des Moſes gegenüber die Aegypter in ihrem Unglauben beharrten, da fuhr (Weish. 18, 14 fg.) mitten im Schweigen der Nacht Gottes allmächtiges Wort als gewaltiger Streiter vom Himmel herab, wie ein ſcharfes Schwert ſein ernſtes Gebot tragend, und ſtellte ſich (gleich dem Peſtengel 1 Chron. 22, 16) zwiſchen Himmel und Erde auf, Alles mit Tod erfüllend.

Nun war aber gerade in demjenigen Syſtem griechiſcher Philoſophie, das neben dem platoniſchen auf die Juden in Alexandrien den größten Einfluß gewann, dem ſtoiſchen, zur Bezeichnung der die Welt durchdringenden, ſie künſtleriſch bildenden göttlichen Vernunft nicht der Ausdruck: Weisheit, ſondern derſelbe gebräuchlich, durch welchen die alexandriniſche Ueberſetzung des Alten Teſtaments und die griechiſch redenden Juden überhaupt das göttliche Schöpferwort bezeichneten, der Ausdruck: Logos, welcher vermöge einer Eigenheit der griechiſchen Sprache zugleich Vernunft und Wort bedeutete. Daher

1) V. 8: ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον. Joh. 1, 14 (vom λόγος): καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

kam es, daß philoſophirende Juden in Alexandrien ſich bald gewöhnten, was man früher der göttlichen Weisheit beigelegt hatte, dem göttlichen Logos zuzuſchreiben. So iſt insbeſondere bei Philo, dem überlebenden Zeitgenoſſen Jeſu, der Logos einerſeits ganz das, was in der jüdiſchen Spruchliteratur die göttliche Weisheit, andererſeits ebenſo das, was bei den Stoikern die Weltvernunft, bei Plato und den Neupythagoreern die Weltſeele und die Ideenwelt. Der Logos des Philo iſt der Vermittler zwiſchen Gott und Welt, er ſteht auf der Gränze zwiſchen beiden und ermöglicht ihren Verkehr, indem er abwärts als Inbegriff der göttlichen Ideen dieſe der Welt einbildet, aufwärts die Welt und insbeſondere die Menſchen bei Gott vertritt; er iſt weder ungeſchaffen, noch geſchaffen wie wir, ſondern zwar geworden, aber das Aelteſte und Urſprünglichſte von allem Gewordenen; daher wohl ein Gott für uns tief unter ihm ſtehende Weſen, aber nicht der Gott an und für ſich, ſondern ein zweiter oder Untergott. Dieſer Logos hat als unſichtbarer Engel in der Wolken- und Feuerſäule den Auszug des Volks Iſrael aus Aegypten geleitet, und iſt wahrſcheinlich auch unter der übermenſchlichen Erſcheinung zu verſtehen, die nach Philo in der meſſianiſchen Zeit, nur den Geretteten erkennbar, für alle Andern unſichtbar, die zerſtreuten Juden in das Land der Verheißung zurückführen ſollte; aber von dieſem übermenſchlichen Weſen dachte ſich Philo den meſſianiſchen Fürſten, der ſich an die Spitze des heimkehrenden Volkes ſtellen würde, verſchieden, indem er den Logos als überſinnliches, keines Eingehens in den Stoff fähiges, ja ſchwerlich auch nur beſtimmt perſönliches Weſen betrachtete.

Die Vereinigung dieſer beiden Begriffe, des Logos- und des Meſſias- oder Chriſtusbegriffs, konnte aber nicht ausbleiben. Die Mittlerrolle, welche der eine zwiſchen Gott und dem erwählten Volke, der andere zwiſchen Gott und Welt überhaupt zu ſpielen hatte, mußte ſie zuſammenführen. Im Neuen Teſtament zwar findet ſich außer und vor dem johanneiſchen Evangelium (1, 1—18) ihre Vereinigung nicht. Der Apoſtel Paulus ſetzt zwar ein vormenſchliches Daſein des Meſſias oder des Sohns voraus, weiß aber von einem Logos im Sinne Philo's nichts; und im Hebräerbrief, wo ſich der Ausdruck findet, iſt doch in ähnlicher Art wie im Buch der Weisheit neben dieſe, ſo neben den weltſchaffenden und welterlöſenden Sohn, den Abglanz der Herrlichkeit und den Abdruck des Weſens Gottes (1, 1—3), der Logos als ein ſcharfer, Alles durchdringender und richtender Geiſt geſtellt (4, 12 fg.). In der Offenbarung Johannis findet ſich an dem Haupte des als Sieger aufziehenden Chriſtus als ſein geheimer Name geſchrieben: „das Wort Gottes" (19, 13). Daß aber hiedurch Jeſus nur als Verkündiger und Vollſtrecker des göttlichen Richterſpruchs über die Welt bezeichnet werden ſoll, lehrt der Zuſammenhang, insbeſondere das ſcharfe Schwert, das (V. 15) aus ſeinem Munde geht, und das eben dieſes ſtrenge Wort Gottes iſt. Uebrigens leuchtet von ſelbſt ein, daß der ſpätere Verfaſſer des Evangeliums,

das ja gleichfalls ein johanneisches sein sollte, an diese apokalyptisch-johanneische Bezeichnung anknüpfen und sie in seinem metaphysischen Sinne nehmen konnte. Schwerlich indeß ist der Verfasser dieses Evangeliums der erste gewesen, der die Vereinigung beider Begriffe vollzogen hat, da sie, wenn nicht früher, doch jedenfalls unabhängig von ihm in andern Schriften derselben Zeit sich findet, vor allen bei Justin dem Märtyrer, dessen Schriftstellerei in die Zeit von 147—160 n. Chr. fällt, und zwar bei diesem, wie schon früher bemerkt worden, in einer von dem johanneischen Typus so vielfach abweichenden Form, daß man deutlich erkennt, er hat die Logoslehre ebenso wie der Verfasser des vierten Evangeliums als eine umlaufende Zeitidee aufgenommen und in seiner Weise für die Christologie benützt.

Den Eintritt des in Jesus erschienenen höheren Wesens in die Menschenwelt bezeichnet Paulus durch den Ausdruck (Röm. 8, 3): Gott habe seinen Sohn in Aehnlichkeit eines sündigen Leibes gesendet, d. h. in einem Leibe, der dem sündhaften Menschenleibe ähnlich (blos ähnlich, weil selbst ohne Sünde) war. Daß der Apostel dieß auch so ausdrückt: Gott habe Christum geschickt als einen vom Weibe Geborenen (Galat. 4, 4), hat mit der Ausschließung des männlichen Antheils in den Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lucas so wenig zu schaffen, als daß es ein andermal (Röm. 1, 3 fg.) von ihm heißt, er sei dem Fleische nach aus dem Saamen David's entsprossen, aber seinem heiligen Geiste nach durch die Auferstehung von den Todten als Gottes Sohn erwiesen; ohne Zweifel vielmehr hat sich Paulus unter seinem Christus einen natürlich erzeugten Menschen gedacht, mit dem sich der Sohn Gottes, der himmlische Adam, vielleicht schon vor der Geburt, vereinigt habe.

Auch im johanneischen Evangelium, das diesen höheren Geist als den göttlichen Logos, den eingeborenen Sohn, der von Anfang bei Gott gewesen und durch den alle Dinge geschaffen seien, bezeichnet, wird über die Art seines Eintritts in das menschliche Leben nichts Näheres gesagt. Es heißt nur (1, 14), das Wort sei Fleisch geworden, d. h. es habe einen menschlichen Leib angenommen; aber in welchem Zeitpunkt und wie, erfahren wir nicht. An eine Ausschließung des väterlichen Antheils von seiner Erzeugung zu denken, sind wir auch hier so wenig wie bei Paulus veranlaßt. Nicht allein von den Juden (6, 42), sondern auch von dem Apostel Philippus, nachdem er schon in Jesus den im Gesetz und den Propheten geweissagten Messias erkannt hatte und von ihm zu seiner Nachfolge berufen war, wird Jesus ohne angedeutete Berichtigung als der Sohn Joseph's bezeichnet (1, 46). So gut die gläubigen Christen, also ihrer Abkunft nach natürliche Menschen, doch „nicht aus Fleisch und Blut, oder dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott gezeugt sind" (1, 13), ebenso gut konnte nach johanneischer Ansicht Christus selbst, unerachtet seiner vollkommen menschlichen Erzeugung, in Folge jener Vereinigung des Logos mit dem menschlichen Erzeugniß, der eingeborene Sohn Gottes sein. Wann aber diese Vereinigung vor sich ge-

gangen, deutet der Evangeliſt nicht an. Man hat daraus, daß es von dem Logos als dem wahrhaftigen Licht, wie es ſcheinen kann in Bezug auf die Zeit der Wirkſamkeit des Täufers, heißt, er ſei erſt im Kommen begriffen geweſen (1, 9), und daß ſofort bei der Taufe der göttliche Geiſt als über Jeſu bleibend dargeſtellt wird (1, 32 fg.), ſchließen wollen, der vierte Evangeliſt habe ſich erſt die Taufe als den Zeitpunkt der Vereinigung des Logos mit den Menſchen Jeſus gedacht.[1]) Allein der Geiſt in Taubengeſtalt, den er bei dieſer Gelegenheit auf Jeſum herabkommen läßt, kann nicht ohne Weiteres mit dem Logos gleichgeſetzt werden, ſondern iſt ein Ueberbleibſel aus der älteſten Anſicht von dem Höheren in Chriſtus, das der Evangeliſt als herkömmlich nachführt, unerachtet es zu ſeiner Logoslehre nicht paßte; wie das Herabkommen des Geiſtes auf Jeſum bei der Taufe ſchon zu der ſynoptiſchen Erzeugung Jeſu durch ihn nicht mehr gepaßt hatte. Das Wahrſcheinlichſte bleibt immer, daß der vierte Evangeliſt jene Vereinigung nach der Art der platoniſchen Einkörperung der präexiſtirenden Seelen an den erſten Anfang des Lebens Jeſu geknüpft, die Kindheitsgeſchichte aber übergangen habe, theils weil es um vieles ſchwieriger war, den fleiſchgewordenen Untergott, als den gotterzeugten Menſchen, im Kindesalter vorzuſtellen, theils weil ein Kindheitsevangelium für den hohen Styl und Schwung ſeiner Darſtellung zu niedrig war.

Sind nun aber die Anſichten des johanneiſchen Prologs und die der ſynoptiſchen Geburtsgeſchichten über die Entſtehung der Perſon Jeſu zwar der älteren in der Taufgeſchichte niedergelegten Anſicht über die meſſianiſche Ausrüſtung derſelben gleichermaßen ungleich, ſo ſind ſie darum doch nicht unter ſich gleichzuſetzen. Die Auskunft Juſtin's[2]), unter dem heiligen Geiſt oder der Kraft des Höchſten, die Matthäus und Lucas als wirkende Urſache der Schwangerſchaft Maria's angeben, ſei nichts Anderes zu verſtehen als der Logos, hält nicht Stich. Ob Geiſt oder Wort, etwas Anderes iſt immer ein in Jeſu fleiſchgewordenes und ihm immanent gebliebenes göttliches Weſen, etwas Anderes eine bloße, ſeine Erzeugung bedingende göttliche Einwirkung. Im letzteren Falle wird das Subject der evangeliſchen Geſchichte durch dieſe Einwirkung erſt hervorgebracht; im erſteren iſt es ſchon vorher vorhanden und begibt ſich durch ſein Fleiſchwerden nur in eine andere Daſeinsform. In dem einen Falle iſt die Perſönlichkeit Jeſu ein gemiſchtes Product aus befruchtender göttlicher Einwirkung und empfangender menſchlicher, d. h. weiblicher, Mitwirkung; im andern iſt ſie die rein göttliche Perſönlichkeit des Logos, zu der ſich das Menſchliche an ihm nur als vorübergehende Zuſtändlichkeit verhält.

---

1) Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 241. Die Evangelienfrage, Theologiſche Jahrbücher, 1857, S. 522. Vgl. auch ſchon Bretſchneider, Probabil., S. 6. 128.

2) Apol. I, 31. 35.

61.

Doch auf die göttliche Weisheit der Sprüchwörter und des Sirach ſtieß man nicht blos, wenn man für die Perſönlichkeit des Meſſias Jeſus nach einem höheren übermenſchlichen Subjecte ſuchte, ſondern auch ſchon der Lehrer Jeſus wies nach dieſer Richtung hin. Die Weisheit trat in jenen Schriften wiederholt als Lehrerin der Menſchen redend auf: ſobald man in Jeſu das Ideal eines Lehrers fand, lag es nahe, ihn an die Stelle der Menſchenlehrerin Weisheit zu ſetzen. Wenn es in den Sprüchwörtern einmal von der Weisheit heißt (9, 1 fg.), ſie habe ihr Haus gebaut, ihr Schlachtvieh geſchlachtet, ihren Wein gemiſcht, ihren Tiſch zugerichtet, und laſſe nun durch ihre Dienerinnen auf den Höhen der Stadt ausrufen: „Kommt, eſſet von meinem Brode und trinket von dem Weine, den ich gemiſchet!“ ſo wird man an das evangeliſche Gleichniß von dem Gaſtmahl (Matth. 22, 1 fg. Luc. 14, 16 fg.) erinnert, wo der Herr ebenfalls ſeine Diener in die Straßen der Stadt ſendet mit der Ladung, ſein Mahl ſei zugerichtet, ſeine Stiere und ſein Maſtvieh geſchlachtet und alles bereit, die Gäſte mögen nur kommen. In dieſer Parabel iſt es Gott ſelbſt, der die Stelle der Weisheit in den Sprüchwörtern einnimmt; aber wir haben ſchon oben einen Fall gefunden, wo in der evangeliſchen Ueberlieferung Jeſus an die Stelle derſelben geſetzt worden iſt. Die Rede von den Propheten und Apoſteln, die zu den Juden geſendet, von ihnen aber mißhandelt und ermordet werden würden, welche Jeſus bei Lucas (11, 49 fg.) als Worte der „Weisheit Gottes“ anführt, werden ihm bei Matthäus (23, 34 fg.) geradezu als eine eigene im eigenen Namen geſprochene Worte in den Mund gelegt; wie der uralte judenchriſtliche Geſchichtſchreiber Hegeſippus die Zeitgenoſſen Jeſu als diejenigen bezeichnete, die gewürdigt waren, mit eigenen Ohren „die gottbegeiſterte Weisheit“ zu hören. [1])

Den Schluß des Buches Sirach (Kap. 51) bildet ein Dankgebet, worin der Verfaſſer als Zögling und Ausſpender der Weisheit zum Theil ſogar dieſelben Worte gebraucht, die wir an einer bekannten Stelle des erſten und dritten Evangeliums Jeſu in den Mund gelegt finden. „Ich will dich lobpreiſen, Herr, König“, ſagt er (V. 1 fg.), ſowohl für mancherlei Schutz und Errettung, als auch für die Gabe der Weisheit, die er ihm gewährt habe. Und nun ruft er (V. 23): „Nahet euch zu mir, ihr Unverſtändigen, da eure Seelen ſo ſehr dürſten (V. 26), begebet euern Hals unter das Joch, und eure Seele nehme Zucht an (V. 27); ſehet, wie ich wenig Mühſal gehabt und viel Erquickung gefunden habe.“ Nothwendig müſſen uns hier die Worte Jeſu Matth. 11, 25 fg. einfallen: „Ich lobpreiſe dich,

1) Bei Euſebius, Kirchengeſchichte, III, 32, 8.

Vater, Herr des Himmels und der Erde", worauf dann freilich der ihm eigenthümliche Dank dafür folgt, daß Gott die rechte Einſicht den Weiſen und Klugen verborgen, den Unmündigen geoffenbart habe; hierauf aber ganz wie bei Sirach die Einladung: „Kommet her zu mir, alle ihr Mühſeligen und Belaſteten, ich will euch erquicken; nehmt mein Joch auf euch und lernet von mir ... und ihr werdet Erquickung finden für eure Seelen." Zufällig kann ein ſolches Zuſammentreffen nicht wohl ſein; doch ließe ſich hier möglicherweiſe denken, daß Jeſu ſelbſt die Stelle des urſprünglich hebräiſch geſchriebenen Buchs Sirach vorgeſchwebt hätte.

Wenn wir nun aber in den Sprüchwörtern (8, 1. 22 fg.) die Weisheit rufen hören: „Jehova bereitete mich als Anfang ſeines Handelns vor ſeinen Werken; ... bevor Hügel eingeſenkt waren, ward ich geboren; ... als er die Grundveſten der Erde legte, da war ich als Künſtlerin ihm zur Seite, da war ich ſein Ergetzen Tag für Tag ... Und nun Söhne, höret auf mich, denn wer mich findet, findet Leben und erhält Wohlgefallen von Jehova, wer aber mich verfehlt, verletzt ſein Leben, und Alle die mich haſſen, lieben den Tod"; wenn wir ferner bei Sirach leſen (24, 1 fg.): „Die Weisheit lobt ſich ſelbſt, und inmitten ihres Volkes rühmt ſie ſich: .. Ich ging aus dem Munde des Höchſten hervor ... (V. 19 fg.) Kommet zu mir, die ihr mein begehret, und ſättiget euch von meinen Früchten!... Wer mich iſſet, hungert immer, und wer mich trinkt, dürſtet immer" u. ſ. f.: ſo ſehen wir hier in die Geburtsſtätte der johanneiſchen Chriſtusreden hinein. Der geſchichtliche Jeſus wurde mit der altteſtamentlichen und apokryphiſchen Weisheit zuſammengeſchaut, die Stellung der Weisheit als Lehrerin der Menſchheit, aber auch als vorweltliche Geſpielin und Mitſchöpferin der Gottheit, ihm angewieſen. Die Verſicherung der Weisheit, wer ſie finde, finde Leben, wer aber ſie verfehle, verletze ſein Leben, und wer ſie haſſe, liebe den Tod, klingt aus den johanneiſchen Chriſtusreden mehrfach wieder (z. B. 3, 20 fg. 36. 5, 24); die Einladung der Weisheit, von ihrem Brode zu eſſen und von ihrem Tranke zu trinken, ja ſie ſelbſt zu eſſen und zu trinken, finden wir ebenſo im Munde des johanneiſchen Chriſtus (4, 10 fg. 6, 51 fg. 7, 37), nur daß der Zuſatz der Weisheit bei Sirach, wer ſie einmal gegeſſen und getrunken, werde immer wieder nach ihr hungern und dürſten, bei Johannes von Jeſus im höhern Sinne dahin umgewandelt iſt, daß wer zu ihm komme und an ihn glaube, nimmermehr dürſten werde, indem das Waſſer, das er gebe, in dem Menſchen ſelbſt zur ewig fließenden Quelle ſich geſtalte (6, 27. 35. 4, 14). Auch der Weinſtock und ſeine Reben, womit Chriſtus bei Johannes ſich und ſeine Jünger vergleicht (15, 1 fg.), iſt aus den Reden der Weisheit bei Sirach (24, 16 fg.) genommen. Ueberhaupt aber der Ausdruck in dem Sirachbuche: „Die Weisheit lobt ſich ſelbſt, und inmitten ihres Volkes rühmt ſie ſich", gibt den Charakter ſämmtlicher Chriſtusreden im vierten Evangelium an. Ein ſolches fortwährendes Rühmen und Anpreiſen ſeiner

ſelbſt iſt auch von Seiten eines perſonificirten Begriffs oder göttlichen Attributs nicht im Mindeſten anſtößig, wird es aber ebenſo bald, als es auf eine wirkliche menſchliche, ſei es auch gottmenſchliche Perſon übertragen wird.

War einmal der redende Jeſus mit der im Alten Teſtament und ſeinen Apokryphen redenden Weisheit in Eins geſetzt, wurde dieſe Weisheit ſpäter zu Alexandrien, in Folge der Bekanntſchaft gebildeter Juden mit platoniſcher und ſtoiſcher Philoſophie, in den Begriff des göttlichen Logos umgeſetzt, und drang im Laufe des zweiten Jahrhunderts das Chriſtenthum in ſo gebildete Kreiſe ein: ſo ergab ſich von ſelbſt, was wir im johanneiſchen Evangelium haben, daß Jeſus in ſeinen Reden ſich als Heils- und Lebensprincip anpreiſt, wie die Weisheit der Proverbien und des Sirach, und endlich im Prolog geradezu nach Philo als der göttliche weltſchöpferiſche Logos eingeführt wird.

Dritte Mythengruppe.

Jeſus der andere Moſes.

I. Lebensgefahr und Lebensrettung aus Anlaß des Meſſiasſterns.

62.

Man kann ſagen: wer nur ſeinen Sueton mit Verſtand lieſt, dem muß ein Licht darüber aufgehen, wie er die Wunder der evangeliſchen Geſchichte anzuſehen hat. Denn von der übernatürlichen Erzeugung bis zur Himmelfahrt laufen die Parallelen fort, und wenn die altteſtamentlichen Wundererzählungen zum Theil noch beſtimmtere Vergleichungspunkte bieten, ſo kommt auf Seiten Sueton's der förderliche Umſtand in Betracht, daß ſeine Prodigien und Mirakel, ſoweit ſie ſich nicht natürlich erklären laſſen, von Jedermann für Fabeln erkannt werden, und es nun, bei der oft ſo ſprechenden Aehnlichkeit der faſt gleichzeitigen Kaiſerwunder mit den Chriſtuswundern, heutiges Tags doch ſchwer zu fallen anfängt, in den einen Fabeln, in den andern wahre Geſchichten zu ſehen.

Das Thema der uns zunächſt vorliegenden Erzählungsgruppe: Lebensgefahr und wunderbare Rettung eines zu großen Dingen beſtimmten Kindes, iſt eines der Grundthemen aller Heldenſage, das wir, um hier nicht weiter auszugreifen, als ein wirklicher Zuſammenhang der Völker und Sagen wahr-

ſcheinlich oder doch möglich iſt, in der hebräiſchen, der perſiſchen, der griechiſchen und römiſchen Sage wiederfinden. Um der Gefahren, die das junge Leben des Zeus, des Herakles, bedrohten, und der Art, wie ſie abgewendet wurden, zu geſchweigen, finden wir dieſes Thema in den Kindheitsgeſchichten des Moſes im Pentateuch, des Abraham in der ſpäteren jüdiſchen Legende, des Cyrus bei Herodot, des Romulus bei Livius, und dann aus dem gleichen Jahrhundert in der Jugendgeſchichte des erſten römiſchen Kaiſers bei Sueton und des chriſtlichen Meſſias im Matthäus-Evangelium (Kap. 2), mit ſo ähnlichen Zügen durchgeführt, daß es unmöglich iſt, theils den Einfluß der einen Sage auf die andere, theils die gemeinſame pſychologiſche Quelle von allen zu verkennen. Dieſe Quelle iſt das Geſetz der Phantaſie, den Werth eines Gutes, alſo auch eines großen, wohlthätig wirkenden Menſchen, durch die nahe gerückte Möglichkeit ſeines Verluſtes auf der einen, durch die göttliche Fürſorge für ſeine Erhaltung auf der andern Seite deſto fühlbarer zu machen. Was aber die Einwirkung der einen Sage auf die andere betrifft, ſo iſt eine ſolche von Seiten der moſaiſchen auf die chriſtliche unverkennbar, von Seiten der perſiſch-griechiſchen wahrſcheinlich, von Seiten der römiſchen wenigſtens möglich.

Eigenthümlich iſt in der Kindheitsgeſchichte Jeſu die Art, wie die Gefahr herbeigeführt wird. Es geſchieht durch einen Stern, der um die Zeit ſeiner Geburt am Himmel erſcheint und morgenländiſche Magier nach Jeruſalem führt, wo ſofort ihre Erkundigung nach dem neugeborenen Judenkönig die Aufmerkſamkeit des alten Herodes auf dieſen zieht. Erſcheint ſo der Stern einerſeits als Mittel, die Lebensgefahr zu motiviren, ſo war doch der Sage an demſelben auch an und für ſich ſchon gelegen. Daß neu erſcheinende Sterne, namentlich die unerwartet auftretenden und wieder verſchwindenden Kometen, Umwälzungen der menſchlichen Dinge, Geburt und Tod großer Männer, Krieg, oder im beſſern Fall guten Wein bedeuten, iſt ein Glaube, der vom grauen Alterthum bis in unſere Tage hereinreicht. Man geht von der Vorausſetzung aus, daß einer ſo auffallenden Erſcheinung am Himmel eine ähnliche auf der Erde, in den Verhältniſſen der Menſchenwelt entſprechen müſſe; nimmt, wenn einmal unter hunderten ſich ein ſolches Zuſammentreffen auffinden läßt, dieß als Beweis für die Vorausſetzung; überſieht die neunundneunzig Fälle, wo die Naturerſcheinung ohne ein geſchichtliches Seitenſtück vorübergeht, und fügt dann umgekehrt einem geſchichtlichen Erfolge, den man beſonders auszeichnen will, die ihm in der Wirklichkeit fehlende außerordentliche Naturerſcheinung mittelſt freier Dichtung bei. Ob man bei einer überlieferten Erzählung dieſer Art anzunehmen hat, daß die Naturerſcheinung wirklich ſtattgefunden habe, nur aber von dem Erzähler mit einem geſchichtlichen Ereigniß in einen innern Zuſammenhang geſetzt worden ſei, der ihr in Wirklichkeit fremd war, oder daß die ganze angebliche Erſcheinung auf Dichtung beruhe, wird aus dem Vorhandenſein oder Fehlen anderweitiger

unverdächtiger Nachrichten über jene Erſcheinung, außerdem aus der Beſchaffenheit der Erzählung und ihrer Quellen heraus entſchieden werden müſſen. Wenn Sueton erzählt [1]), daß bei den erſten Spielen, die Octavian zu Ehren ſeines ermordeten Großoheims gegeben, ſich ſieben Tage lang ein Komet gezeigt und unter dem Volke für die Seele des vergötterten Cäſar gegolten habe, ſo kann es, abgeſehen von dieſer abergläubiſchen Deutung, mit der Notiz von der Erſcheinung eines Kometen um jene Zeit ſeine volle Richtigkeit haben, weil die Erzählung nichts der Natur eines ſolchen Sternes Zuwiderlaufendes enthält, und weil der Geſchichtſchreiber der Zeit und dem Orte des Vorgangs nahe genug ſtand, um noch glaubwürdige Nachrichten darüber haben zu können; wie wir denn in der That aus Plinius [2]) erfahren, daß in eigenen Aufzeichnungen des Auguſtus von jener Sternerſcheinung die Rede war. Wenn wir hingegen in einer rabbiniſchen Schrift [3]) leſen, in der Stunde von Abraham's Geburt habe ein Geſtirn im Oſten geſtanden, das vier andere in den vier Himmelsgegenden ſtehende Geſtirne verſchlungen habe, ſo iſt hier theils das, was geſchehen ſein ſoll, ſo abenteuerlich, theils die Entſtehungszeit des Berichts von der des angeblichen Ereigniſſes ſo weit entfernt, daß der Bericht nach beiden Rückſichten ſich als ein bloßes Märchen zu erkennen gibt. Erzählt uns endlich Juſtinus [4]) von Mithridates, ſowohl in ſeinem Geburtsjahr als im Jahr ſeines Regierungsantritts ſei beidemale ein Komet, jedesmal ſiebenzig Tage, jeden Tag vier Stunden, und zwar ſo groß und hell zu ſehen geweſen, daß er den vierten Theil des Himmels eingenommen und den Glanz der Sonne überſtrahlt habe: ſo iſt hier die Beſchreibung der Erſcheinung jedenfalls ſtark fabelhaft, und ob wir aus derſelben doch das Allgemeine gelten laſſen ſollen, daß wenigſtens in einem jener beiden Zeitpunkte (denn die Verdoppelung iſt mehr als verdächtig) ein Komet erſchienen ſei, wird von der Unterſuchung der Quellen abhängen, die Juſtinus, oder vielmehr der von ihm ausgezogene Trogus zu ſeiner Geſchichtſchreibung benützt hat.

Die Erzählung des Matthäus-Evangeliums von dem bei Jeſu Geburt erſchienenen Sterne nun läge für's Erſte dem fraglichen Ereigniß zeitlich nicht ſo fern, daß ſie ſchon aus dieſem Grunde zu beanſtanden wäre. Nach achtzig, ja nach hundert und mehr Jahren könnte von einer außerordentlichen Sternerſcheinung in Paläſtina ſo gut noch eine Kunde vorhanden geweſen ſein, als zu Rom um die Zeit Sueton's, d. h. Trajan's, von dem cäſariſchen Kometen. Doch hier zeigt ſich bereits ein Unterſchied zu Ungunſten der evangeliſchen Erzählung. Der Komet bei Sueton traf mit den

1) Julius, 88. Vgl. Plutarch. Caes. 69.
2) Hist. nat. II, 23.
3) Jalkut Rubeni f. 32, 3.
4) Hist. Philipp. 37, 2.

Spielen zu Ehren Cäsar's zusammen, also mit einem Ereigniß, worauf die allgemeine Aufmerksamkeit gerichtet war, und in Verbindung mit welchem die damit zusammentreffende himmlische Erscheinung sich dem Andenken des Volks einprägen, wohl auch in gleichzeitige Aufzeichnungen übergehen mußte. Das Geburtsjahr Jesu hingegen war, wenn wir von den evangelischen Erzählungen absehen, deren Wahrheit ja eben erst bewiesen werden soll, für die Mitlebenden durch kein besonderes Ereigniß markirt; man wird also nach hundert Jahren schwerlich mehr genau gewußt haben, ob eine Sternerscheinung, falls eine solche in der Erinnerung lebte, gerade in jenem Jahr zu sehen gewesen war oder in einem andern.

Was für's Zweite die Beschreibung des Sterns bei Matthäus betrifft, so vernehmen wir, die Magier haben denselben im Morgenlande gesehen, und nachdem sie in ihm, wir wissen nicht woran, den Stern des neugeborenen Judenkönigs, d. h. des Messias, erkannt, die Reise nach Jerusalem angetreten; daß ihnen während dieser Reise der Stern sichtbar geblieben, wird nicht gesagt; dagegen kommt er, wie sie auf die Weisung des Herodes hin sich nach Bethlehem auf den Weg machen, auf einmal wieder zum Vorschein und geht ihnen nicht allein als Zugführer dahin voran, sondern bleibt auch in Bethlehem über dem Hause der Eltern Jesu so merklich stehen, daß die Magier gleichfalls Halt machen und mit ihren Geschenken in das Haus treten. Was es für eine Art von Stern gewesen, erfahren wir nicht: aber es mag gewesen sein, was es für einer will, das was Matthäus von ihm erzählt kann er als natürlicher Stern unmöglich geleistet haben, und als übernatürlicher, d. h. unmittelbar von Gott gesendeter und geleiteter Stern, müßte er mehr geleistet, nämlich die Magier mit Umgehung von Jerusalem gleich nach Bethlehem gewiesen haben, um nicht durch Aufregung des alten Wütherichs in der Hauptstadt die armen bethlehemitischen Kinder unnöthigerweise an's Messer zu liefern. Alles daher, was an dem Stern übernatürlich gewesen sein müßte, wie sein Vorangehen und Haltmachen, müssen wir auf jeden Fall als sagenhafte Zuthat beseitigen, und es fragt sich nur, ob wir damit auch die Erscheinung eines Sterns überhaupt aufzugeben, oder diese als geschichtlich festzuhalten Ursache haben.

Durch ein anderweitiges historisches Document aus jener Zeit ist sie nun freilich, so viel man bisher wußte, nicht beglaubigt; aber Kepler — ein großer Name — hat, um einen Anhaltspunkt für die Bestimmung des wahren Geburtsjahrs Christi zu gewinnen, berechnet, daß im Jahr der Stadt Rom 748, zwei Jahre vor dem Tode des Herodes, eine Conjunction der Planeten Jupiter, Saturn und Mars stattgefunden habe, und in dieser Conjunction hat nun Kepler, und nach ihm eine Reihe neuerer Astronomen und Theologen [1])

1) Vgl. statt aller Wieseler, Chronologische Synopse der vier Evangelien, S. 62 fg.

den geſchichtlichen Kern des Sterns der Weiſen bei Matthäus zu finden geglaubt. Allein davon abgeſehen, daß Matthäus nicht von einer Gruppe mehrerer, ſondern von Einem Sterne ſpricht, ſo wiederholt ſich ein ſolches Zuſammentreffen zweier, ja dreier Planeten nicht ſo ſelten (zwiſchen Jupiter und Saturn alle zwanzig Jahre), daß es ſternkundigen Morgenländern als etwas ſo ganz Beſonderes hätte erſcheinen können, wie in der Erzählung des Matthäus vorausgeſetzt wird; daher hat auch Kepler ſelbſt die Planetenconjunction für ſich allein nicht genügend gefunden, ſondern vermuthet, es möge zu derſelben noch ein neuer außerordentlicher Stern hinzugetreten ſein, wie zu ſeiner Zeit, im Jahre 1604, eben als gleichfalls jene drei Planeten beiſammenſtanden, auf einmal ein ſolcher Stern erſchienen, und nachdem er längere Zeit mit der Helle eines Fixſterns erſter Größe geleuchtet hatte, allmählig erblaßt und zuletzt verſchwunden war. Da jedoch zwiſchen dem Erſcheinen eines ſolchen Sterns und der Conjunction jener Planeten ſchlechterdings kein innerer Zuſammenhang ſtattfindet, ſo ſchwebte die Vermuthung, daß, wie im Jahre 1604 nach Chriſtus, ſo auch zur Zeit ſeiner Geburt, mit der ordentlichen Planetenvereinigung ein außerordentlicher Stern zuſammengetroffen ſein möge, ſo lange in der Luft, bis Profeſſor Wieſeler in Göttingen in chineſiſchen Zeittafeln fand, daß in der That im vierten Jahr vor dem Anfang unſerer Zeitrechnung (und juſt um ſo viel ſetze dieſe die Geburt Jeſu zu ſpät) ein heller Stern erſchienen und längere Zeit ſichtbar geweſen ſei.

Alle Achtung vor der Genauigkeit der Zeittafeln des himmliſchen Reichs, alle auch vor einer Theologie, welche der Eifer, Beweiſe für die Wahrheit des Chriſtenthums (!) zuſammenzuſuchen, bis an die chineſiſche Mauer treibt: wir unſeres Theils geſtehen, daß uns die Reiſe zu weit iſt, ja daß ſie uns als einen Umweg erſcheint, da wir das Geſuchte beſſer und genügender in der Nähe zu haben glauben. Nämlich geſetzt auch, man hätte für das Geburtsjahr Jeſu einen Kometen oder einen außerordentlichen, aber natürlichen Stern, ſo hat man doch immer noch keinen ſolchen, wie Matthäus den ſeinigen beſchreibt, der Reiſenden nicht blos ſcheinbar, ſondern wirklich vorangeht, indem er nicht erſt wie andere Sterne, wenn die Wanderer Halt machen, ſondern ſchon vorher, wo ſie Halt machen ſollen, ſtehen bleibt. Denn es wäre eben ein Stern, ein Weltkörper, der etwas für ſich und um ganz anderer Dinge als um unſerer irdiſchen Angelegenheiten willen da iſt. Dagegen finden wir einen Stern ganz wie wir ihn brauchen, einen Stern, von dem alle die Gefälligkeiten für meſſianiſche Pilger zu erwarten ſind, die Matthäus von dem ſeinigen zu rühmen weiß, im vierten Buch Moſis (24, 17). Der von Bileam verkündigte Stern aus Jakob iſt ja kein Stern für ſich, ſondern der Meſſiasſtern, der ſich alſo keines Dienſtes weigern durfte, den ihm der judenchriſtliche Glaube zu Ehren des Meſſias Jeſus aufzutragen Luſt haben mochte.

Die Episode von Bileam und seiner Weissagung ist bekanntlich eines der schönsten poetischen Stücke im Alten Testament, gedichtet in einer glücklichen Zeit, als durch Siege über die feindlichen Nachbarstämme, besonders Moab und Edom, das Selbstgefühl des Volkes neu gehoben war. Dieses Gefühl kleidet der Verfasser des Stücks in eine Erzählung, wornach gegen den siegreich aus der Wüste vordringenden Moses der erschreckte Moabiterkönig Balak, um Israel zu verfluchen, vom Euphrat her den Sänger Bileam kommen läßt, dem aber statt des Fluchs von Jehova vielmehr Segen und hohe Weissagungen zu Gunsten seines Volks in den Mund gelegt werden. Unter diesen Weissagungen befindet sich auch die folgende (V. 17): „Ich seh' ihn, doch nicht jetzt; ich schau' ihn, doch nicht nahe: es tritt hervor ein Stern aus Jakob, es erhebt sich ein Scepter aus Israel, und zerschmettert die Seiten Moabs, und vertilgt alle Söhne des Kriegsgetümmels." Wenn hier offenbar für denselben Gegenstand mit dem Ausdruck: ein Stern aus Jakob, der andere: ein Scepter aus Israel, wechselt, so bedarf es nicht erst des Zusatzes (V. 18): „und es herrschet der aus Jakob", um uns zu überzeugen, daß von einem Sterne hier nur im sinnbildlichen Verstande die Rede und darunter ein glorreicher Herrscher zu verstehen ist. Daß aber für's Andere mit diesem Herrscher nicht der Messias, sondern ein geschichtlicher israelitischer König, vielleicht eben derjenige gemeint ist, unter welchem der Dichter lebte, und dessen Großthaten er, um ihn desto mehr zu heben, schon durch einen Seher zu Mosis Zeit geweissagt werden läßt, liegt gleichfalls am Tage; wenn auch darüber gestritten werden kann, an welchen König, ob an David oder an einen spätern, dabei zu denken sei.

Wenn nun aber die chaldäische Paraphrase des Pentateuchs, die für älter als unsere Evangelien gilt, statt des Sterns einen König und statt des Scepters den Ausdruck: ein Gesalbter, hat, so war damit die Deutung auf den Messias, wenn auch noch nicht gegeben, da jeder König ein Gesalbter oder Messias heißen konnte, doch angebahnt. Daß unter den späteren Rabbinen viele die Stelle vom Messias verstanden, ist gewiß; daß aber auch schon in früherer Zeit eine solche Deutung herkömmlich geworden war, wird dadurch wahrscheinlich, daß der Pseudomessias, der den jüdischen Aufstand unter Hadrian entzündete, sich offenbar nach dieser Stelle Bar Cochba, d. h. Sohn des Sternes, nannte. So konnte er sich zwar nennen, wenn er den Stern auch nur als bildliche Bezeichnung des Messias faßte; aber längst hatte der Buchstabengeist und der astrologische Aberglaube der Zeit dahin zusammengewirkt, daß unter dem Stern aus Jakob ein wirklicher Stern, der zur Zeit des Messias erscheinen und dessen Ankunft anzeigen sollte, verstanden wurde. In dem apokryphischen Testament der zwölf Patriarchen aus dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts heißt

es von dem Meſſias[1]): „und aufgehen wird ſein Geſtirn am Himmel als eines Königs, ausſtrahlend Licht der Erkenntniß"; ja wie ſeine, ſo ließ man jüdiſcherſeits, wie ſchon oben erwähnt, bald auch Abraham's Geburt durch einen Stern angekündigt werden. War aber dieſe Erwartung, daß um die Zeit der Geburt des Meſſias ein Stern erſcheinen werde, einmal gegeben, ſo wird man einräumen, daß ein Chriſt, der ſie hegte, überzeugt ſein und als Verfaſſer einer evangeliſchen Vorgeſchichte erzählen mußte, ſie ſei bei der Geburt Jeſu zugetroffen, ob er nun von einer beſondern Himmelserſcheinung aus jener Zeit etwas wußte oder nicht, und daß er ſich auch in der Beſchreibung, die er von ſeinem Sterne machte, nicht an hiſtoriſche Erkundigung, ſondern lediglich an ſeine Vorſtellung von dem Meſſiasſterne gehalten haben wird.

Alſo den Stern entnahm der Verfaſſer unſerer Erzählung dem vierten Buch Moſis, und die Magier entnahm er dem Stern, d. h. wer konnte dieſen zuerſt beobachtet und in ihm den Meſſiasſtern erkannt haben, als in die Geheimniſſe der Natur- und insbeſondere der Sternkunde eingeweihte Männer, und zwar aus dem Morgenlande, der alten Heimath geheimer Kenntniſſe, vielleicht aus Babylonien, vom Euphrat, woher auch Bileam gekommen war, der jenen Stern noch von Weitem in der fernen Zukunft geſchaut hatte, wie nun ſeine Nachfolger ihn in der Nähe der Gegenwart erblickten?

Aber die Magier bringen dem meſſianiſchen Kinde, deſſen Stern ſie geſehen hatten, Geſchenke; dergleichen hatte Bileam nicht gebracht, im Gegentheil hatte ihn Balak durch Geſchenke, die er ihm an den Euphrat ſchickte, zur Herausreiſe bewegen müſſen (4 Moſ. 22, 7). Bileam kam durch Geſchenke bewogen, um ſofort den Stern aus Jakob zu ſehen; die Magier kamen durch den Stern herbeigezogen, um Geſchenke zu bringen. Hier zeigt ſich in dem Nachbilde eine Perturbation, die ſich nur aus der Einwirkung eines andern Vorbildes erklärt, das wir auch nicht weit zu ſuchen brauchen. Der Meſſias war ja nicht blos der Stern aus Jakob, er war auch der Anfang aus der Höhe (Luc. 1, 78. vgl. Matth. 4, 16), das Licht, das nach der Weiſſagung des Jeſaias (60, 1 fg.) über Jeruſalem aufgehen, und dem Völker und Könige mit reichen Geſchenken zuziehen ſollten. Unter dieſem Lichte war zwar von dem Propheten, wie er ausdrücklich ſagt, die Herrlichkeit Jehova's, d. h. Jehova ſelbſt verſtanden, der mit dem Ende des Exils verſöhnt in das um der Sünden Iſrael's willen von ihm verlaſſene Jeruſalem zurückkehren ſollte (vgl. 52, 7 fg.), um ſein geläutertes und zu Gnaden angenommenes Volk wiederherzuſtellen und zu be-

1) Test. Levi 18, in Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. 584 fg. Das „Zeichen des Menſchenſohns am Himmel", Matth. 24, 30, iſt ohne Zweifel eben dieſer Meſſiasſtern, der, je nach der Verſchiedenheit der Vorſtellungen vom Meſſias, bei ſeiner menſchlichen Geburt oder bei ſeiner Ankunft in den Wolken erwartet werden konnte.

herrschen. Nachdem jedoch zwar die Rückkehr aus dem Exil und die Wiederaufrichtung des Jehovadienstes in Jerusalem erfolgt, von aller weiter verheißenen Herrlichkeit aber nichts in Erfüllung gegangen war, ergab es sich von selbst, daß man der Verheißung eine Beziehung auf eine entferntere Zukunft gab, die dann keine andere als die Zeit des Messias sein konnte. Diesem mußten nun auch die Geschenke an Gold und Weihrauch (V. 6) gelten, welche die Heidenvölker nach Jerusalem bringen sollten; wie ja im zweiundsiebzigsten Psalm von einem Könige, der das Volk Israel mit Gerechtigkeit richten, seine Unterdrücker zermalmen, seinen Elenden helfen und den man fürchten werde, so lange Sonne und Mond scheinen, also von einem Herrscher, unter dem man später kaum umhin konnte, den Messias zu verstehen, gesagt war (V. 10), daß die Könige von Sabäa und Meroë ihm Geschenke, worunter namentlich Gold, bringen werden. Insofern ist es wie eine dunkle Erinnerung an den wahren Ursprung dieses Zugs der evangelischen Erzählung, wenn in der kirchlichen Ueberlieferung die Weisen aus Morgenland frühzeitig als Könige gefaßt worden sind.

Es ist also die Erzählung des ersten Evangeliums von den Magiern und ihrem Stern das Ergebniß einer Combination der beiden messianisch verstandenen Weissagungen des Bileam und des Deuterojesaias. Aus der ersteren stammt der Stern und daß diejenigen, die ihn erblicken, Sterndeuter sind; aus der andern stammt der Zug, daß sie dem himmlischen Glanze nachwandeln, d. h. nach der Combination beider Weissagungen von dem Sterne geleitet werden, und daß sie dem neugeborenen Messias, zu welchem der Stern sie führt, Geschenke, und zwar wie Jesaias verheißen hatte, Gold und Weihrauch bringen; wozu der evangelische Erzähler, vielleicht aus dem (Hebr. 1, 9) gleichfalls messianisch gedeuteten Psalm 45 (V. 9) noch die Myrrhe fügte. Wie übrigens die Ueberbringer der Geschenke bei Jesaias den fremden Völkern angehören, unter denen sich die Juden während des Exils aufgehalten hatten, so sind auch bei Matthäus die Magier nicht etwa als ausländische Juden, sondern als Heiden zu nehmen, und die kirchliche Legende, wenn sie die Weisen aus Morgenland als die Erstlinge der zum Christenthum zu bekehrenden Heidenwelt faßte, hat auch hier wieder einen richtigeren Takt bewiesen, als manche neuere Theologen, die, um die Nachfrage der Magier nach dem Messiaskinde erklärlicher zu machen, auswärtige Juden in ihnen sahen.

63.

Daß in der evangelischen Erzählung die Magier, um den neugeborenen Judenkönig zu finden, sich zunächst nach Jerusalem wenden, könnte zwar in der jesaianischen Stelle begründet scheinen, der zufolge die Geschenkebringenden ebendahin ziehen. Der Hauptgrund aber ist, daß zu Jerusalem der Wütherich Herodes hauste. Denn die Geschichte mit dem Stern

und den Magiern, obwohl, wie wir geſehen haben, von ſelbſtſtändiger meſſianiſcher Bedeutung, dient doch im Zuſammenhang unſerer Erzählung zugleich dazu, für den neugeborenen Meſſias eine Lebensgefahr und die wunderbare Errettung aus derſelben herbeizuführen, um dadurch den hohen Werth ſeines Lebens und den göttlichen Schutz über daſſelbe in ein deſto helleres Licht zu ſtellen.

Daß hiebei zunächſt die Kindheitsgeſchichte des erſten Retters der Nation zum Vorbilde für die des letzten gedient hat, iſt ſchon bemerkt worden. Herodes iſt der zweite Pharao, der wie dieſer mit andern Kindern auch das erkorene hätte hinmorden laſſen, wenn es nicht durch höhere Fügung gerettet worden wäre. Dabei war es indeß dem Pharao, der Erzählung 2 Moſ. 1 zufolge, eben um die vielen Kinder, nicht um das Eine zu thun, von deſſen bevorſtehender Geburt und Beſtimmung er nichts wußte, da er vielmehr durch das Gebot, alle iſraelitiſchen Knäblein zu tödten, nur der bedenklichen Vermehrung des Volks einen Riegel vorſchieben wollte; dem Herodes umgekehrt war es nur um das Eine meſſianiſche Kind zu thun, von deſſen Geburt ihm die Magier geſagt hatten, und nur, weil er es nicht anders zu treffen wußte, gab er den Befehl, alle männlichen Kinder eines gewiſſen Alters, die ſich in ſeiner muthmaßlichen Geburtsſtadt Bethlehem finden würden, umzubringen. Indeß, wie ſo manche altteſtamentliche Erzählung, ſo war auch die von dem pharaoniſchen Mordbefehl in der Folge weiter ausgeſchmückt worden, und zwar in einer Weiſe, die ſie noch geeigneter machte, unſerer evangeliſchen Erzählung zum Vorbilde zu dienen. Daß Pharao bei ſeinem Befehl auf ein Kind ſo hoher und für ihn ſo gefährlicher Beſtimmung wie Moſes keine beſondere Rückſicht ſollte genommen haben, ſchien der Bedeutung dieſes Kindes wenig angemeſſen; daher findet ſich bei Joſephus [1]), der hierin aller Wahrſcheinlichkeit nach älterer Ueberlieferung folgte, die Sache ſo geſtellt, daß Pharao durch eine Eröffnung ſeiner Schriftdeuter (wie Herodes durch die Nachfrage der angekommenen Sterndeuter) von der bevorſtehenden Geburt eines Kindes, daß einſt den Iſraeliten aufhelfen, die Aegypter aber demüthigen würde, zu jenem allgemeinen Mordbefehl veranlaßt wird.

Hiemit iſt nun erſt die Erzählung von Moſes auf dieſelbe Linie mit der von Cyrus, Romulus nnd Auguſtus geſtellt, auf welcher ihr ſofort auch die von Jeſus zur Seite trat. Der Pharao oder Herodes iſt bei Cyrus deſſen Großvater Aſtyages, bei Romulus und Remus deren Großoheim Amulius, bei Auguſtus der römiſche Senat. Aſtyages hat einen Traum gehabt, den ihm die Magier dahin auslegen, ſeine Tochter werde einen Sohn gebären, der ſtatt ſeiner König werden ſolle [2]); Amulius fürchtete

1) Antiq. 2, 9, 2.
2) Herod. I, 108.

natürlicherweise die Rache der Zwillinge für die Entthronung ihres Großvaters [1]); vor Augustus Geburt sollte zu Rom durch ein Vorzeichen angezeigt worden sein, daß die Natur mit einem König für das römische Volk schwanger gehe. [2]) Wie geneigt insbesondere die hebräische Volksphantasie zu Dichtungen dieser Art war, erhellt daraus, daß in späteren jüdischen Schriften die Erzählung von der Lebensgefahr des Gesetzgebers auch in der Geschichte des Stammvaters der Nation nachgebildet wurde. Hier ist der Pharao Nimrod; dieser sieht nach der einen Darstellung im Traum einen Stern, der nach der andern wirklich am Himmel erscheint, und von dem ihm seine Weisen die Auslegung geben, er bedeute einen zu dieser Stunde dem Tharah geborenen Sohn, von dem ein mächtiges Volk, zum Erben dieser und der künftigen Welt bestimmt, ausgehen werde. [3]) Und nachdem nun in die Kindheitsgeschichte Jesu derselbe Zug aufgenommen war, wurde er schließlich, gleichsam als die zweite Spiegelung des Regenbogens, auch noch in die Kindheitsgeschichte des Täufers eingetragen, der durch das Blutbad zu Bethlehem in Gefahr gebracht, durch ein Wunder gerettet worden sein sollte. [4])

Während nun in der Legende von Cyrus, Romulus und Abraham die Tyrannen specielle Befehle zur Tödtung eben nur der bestimmten ihnen gefährlichen Kinder geben, gleichen sich die Erzählungen von Moses, Augustus und Christus darin, daß hier die Machthaber das ihnen persönlich unbekannte Schicksalskind in einem weiten Netze mit andern zusammen zu fangen suchen. In der ursprünglichen Erzählung von Moses weiß, wie schon bemerkt, Pharao nicht einmal davon etwas, daß überhaupt die Geburt eines solchen Kindes bevorstehe; in der spätern Legende bei Josephus weiß er, wie Herodes bei Matthäus und der römische Senat bei Sueton, zwar dieß, aber gleich ihnen weiß er nicht, welches von den zu gebärenden oder neugeborenen Kindern das gefährlichste ist: und daher befiehlt nun Pharao, alle männlichen Kinder der Israeliten zu ersäufen; der Senat, keinen in jenem Jahr geborenen Knaben aufziehen zu lassen; Herodes, alle in Bethlehem und der Umgegend befindlichen Knaben von zwei Jahren und darunter umzubringen. Zuerst zwar wollte Herodes sich in den Stand setzen, gleich den Tyrannen in den Legenden von Cyrus, Romulus und Abraham dem gefährlichen Kinde unmittelbar zu Leibe zu gehen, indem er durch die Magier bei ihrer Rückkehr von Bethlehem dasselbe nachgewiesen zu bekommen hoffte; erst als diese in Folge höherer Warnung auf ihrer Rückreise Jeru-

---

1) Liv. I, 3.

2) Sueton Octav. 94.

3) Jalkut Rubeni f. 32, 3, und die Stelle aus einer arabischen Schrift in Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. I, 345.

4) Protevang. Jac. c. 22 fg.

ſalem umgangen hatten, griff er zu jener andern Maßregel, und nun erſt verſtehen wir auch, warum er ſich gleich Anfangs, wo ihm bei ſeinem urſprünglichen Vorhaben noch wenig daran liegen konnte, doch bei den Magiern ſo ſorgfältig nach der Zeit, wann ihnen der Stern zuerſt erſchienen ſei, hatte erkundigen müſſen, um daran einen Anhaltspunkt für das muthmaßliche Alter des Kindes zu gewinnen. Iſt nun ein ſolcher Mordbefehl, wenn auch nicht ganz der Klugheit, doch immerhin der Grauſamkeit des alten Herodes angemeſſen, ſo macht ihn doch das hiſtoriſch mehr als zweifelhaft, daß weder Joſephus, der ſonſt über Herodes ſo ausführlich iſt, noch ſonſt ein alter Schriftſteller deſſelben Erwähnung thut, außer einem aus dem vierten chriſtlichen Jahrhundert, der augenſcheinlich die von Herodes befohlene Hinrichtung eines ſeiner Söhne mit dem ihm aus Matthäus bekannten Kindermorde vermengt hat.[1])

In der Art, wie ſie ihr Wunderkind aus der Lebensgefahr gerettet werden laſſen, theilen ſich die Wege unſerer Erzählungen. In der moſaiſchen und der altrömiſchen, wo der geographiſchen Rolle gemäß, welche in Aegypten der Nil, in Latium der Tiber ſpielen, die Kinder vom Waſſertode bedroht waren, iſt es ein an's Ufer geſetzter Korb und das Mitleid derer, die ſie darin finden, wodurch die Kinder gerettet werden; in der von Cyrus die Klugheit und Gutherzigkeit der mit dem Morde Beauftragten; in der Legende von Auguſtus bewirkt das eigene Intereſſe der Senatoren, denen in jenem Jahr Söhne geboren waren, daß dem Senatsbeſchluß (von dem übrigens ſonſt gerade ſo wenig bekannt iſt, als von dem herodiſchen Kindermord) keine Folge gegeben wurde; der Erzähler im erſten Evangelium ſetzt hier eine Springfeder ein, die zwar auch ſonſt in der jüdiſchen und urchriſtlichen Sagengeſchichte viel gebraucht, bei ihm aber ganz beſonders beliebt iſt, eine göttliche Weiſung im Traume. Ein Engel, der ihm im Traum erſchien, hatte ſchon früher den Joſeph gemahnt, ſich an der Schwangerſchaft ſeiner Braut nicht zu ſtoßen (1, 20); dann wurden die Magier im Traume (ob durch einen Engel, wird nicht ausdrücklich geſagt, doch jedenfalls von Gott) gewarnt, von Bethlehem aus nicht zu Herodes zurückzukehren (2, 12); jetzt, während dieſer eben damit umgeht, das Blutbad über die dortigen Kinder zu verhängen, weiſt der Traumengel den Joſeph zur Flucht nach Aegypten an (2, 13); nach dem Tode des Tyrannen ſodann mahnt er ihn zur Rückkehr in's Land Iſrael (2, 20); worauf nachträglich noch die Traumanweiſung kommt, ſtatt nach Bethlehem in das Gebiet des nicht minder grauſamen Archelaus, lieber nach Galiläa ſich zu wenden (2, 22).

Ein wunderbarer Stern und fünf wunderbare Träume binnen weniger Jahre, darunter vier derſelben Perſon zu Theil geworden, iſt nun doch beinahe

1) Macrob. Saturnal. II, 14.

zu viel, zumal wenn, weit entfernt, daß alle diese Wunder nöthig gewesen wären, sich vielmehr nachweisen läßt, daß mehrere derselben nicht nur ohne Schaden, sondern selbst mit offenbarem Nutzen hätten zusammengeworfen werden können. Daß die letzte Traumwarnung zu ersparen war, wenn schon bei der vorletzten Joseph, statt unbestimmt in's Land Israel, nach Galiläa zu ziehen angewiesen wurde, leuchtet sofort ein; obwohl die Vertheilung an zwei verschiedene Träume wenigstens nichts schadete. Von erheblichem Schaden war es dagegen, wie schon früher angedeutet, daß nicht entweder der Stern, der sich doch auf's Wegzeigen so gut verstand, die Magier, statt erst nach Jerusalem, gleich nach Bethlehem und von da wieder heimführte, oder daß die Traumwarnung vor dem Besuche Jerusalems den Magiern nicht schon auf dem Hinwege gegeben wurde, wodurch die Einmischung des Herodes und das Blutbad zu Bethlehem zu vermeiden war. Daß Gott im ordentlichen Natur- und Geschichtsverlaufe dergleichen Gräuel zuläßt, ist zu verstehen; daß er sie aber durch sein außerordentliches Eingreifen selbst herbeiführen sollte, wie hier die Kinder zu Bethlehem ungekränkt geblieben wären, wenn nicht, durch den Stern herbeigezogen, die Magier Jerusalem alarmirt hätten, ist nicht zu glauben.

Wir haben also hier nicht nur keinen natürlich geschichtlichen, sondern auch keinen solchen Verlauf, wie wir ihn uns unter Voraussetzung eines wunderbaren göttlichen Eingreifens denken müßten; um so mehr aber einen solchen, wie ihn ein frommer Christ aus den Juden gegen das Ende des ersten Jahrhunderts sich denken mochte. Der mußte eine durch einen Tyrannen verfügte Ermordung von Kindern haben, welcher der zweite größere Retter der Nation durch ein Wunder entging, weil auch der erste Retter einem tyrannischen Kindermorde durch höhere Fügung entgangen war, und weil zum Ueberflusse die Stelle des Jeremia von der über ihre Kinder klagenden Rahel (31, 15. Matth. 2, 17 fg.), eine Stelle, die sich freilich im Sinne des Propheten auf die Wegführung des Volks in's Exil bezog, auf diesen messianischen Kindermord sich umdeuten ließ. Wunderbare Träume ferner je mehr desto besser; dergleichen hatten nicht nur die Gottesmänner des alten Bundes gehabt, sondern insbesondere als Zeichen der letzten, d. h. der messianischen Zeit galt es, daß in Folge göttlicher Geistesmittheilung Männer und Weiber prophezeien, Alt und Jung Gesichte und Träume schauen werden (Joel 3, 1. Apostelgesch. 2, 17).

Der Weg der Rettung vor dem Würger Herodes, den der Traumengel dem Pfleger des messianischen Kindes zeigt, ist die Flucht außer Landes. In der Offenbarung Johannis (12, 5 fg.) wird das Kind, das die sonnumleuchtete und sternbekränzte auf dem Monde stehende Frau gebären soll, vor der Nachstellung des Drachen, der es verschlingen will, in den Himmel hinaufgerissen, während die Mutter in die Wüste flieht. Cyrus, Romulus werden unter Hirten, Moses von der Königstochter erzogen, bis

ein ſpäterer Vorfall, die Tödtung eines Aegyptiers, den ſchon Mann gewordenen zur Flucht außer Landes veranlaßt (2 Moſ. 2, 15). Daß es dieſe ſpätere Flucht des erſten Retters iſt, die der evangeliſche Erzähler an dieſer früheren Stelle im Leben des letzten Retters vor Augen hat, erhellt daraus, daß er ſeine Heimkehr von derſelben nach dem Tode des Herodes durch die gleichen Worte, wie der altteſtamentliche Erzähler die Rückkehr des Moſes nach dem Tode Pharao's, motivirt. „Ziehe hin", ſagt dort Jehova, „kehre zurück nach Aegypten, denn geſtorben ſind alle, die nach deinem Leben trachteten"; worauf es heißt, Moſes habe ſein Weib und ſeine Söhne zu ſich genommen, auf den Eſel geſetzt, und ſei in's Land Aegypten zurückgekehrt (2 Moſ. 4, 19 fg.). „Stehe auf", ſagt hier der Traumengel zu Joſeph (der ja im Schlafe lag, während dem Moſes Jehova im Wachen erſchien, alſo eines andern Eingangswortes ſich bediente), „nimm das Kind und ſeine Mutter zu dir und ziehe in's Land Iſrael, denn geſtorben ſind, die nach dem Leben des Kindes trachteten"; worauf gleichfalls gemeldet wird, er ſei aufgeſtanden, habe das Kind und deſſen Mutter zu ſich genommen und ſei in's Land Iſrael gezogen (Matth. 2, 20 fg.). Man ſieht, wie hier an die Stelle des Moſes eigentlich Joſeph, an die ſeines Weibes Maria, und an die ſeiner Kinder das Jeſuskind tritt; und abermals mit richtiger Ahnung der Herkunft der evangeliſchen Erzählung hat die kirchliche Legende aus der moſaiſchen auch den Eſel hiehergezogen.

Der erſte Retter, der in Aegypten aufgewachſen war, floh aus Aegypten nach Midian; der letzte, in Paläſtina geboren, flieht nach Aegypten, und kommt ſpäter von daher zurück. Darin ſieht der Erzähler die Erfüllung der Weiſſagung des Hoſea (11, 1): „Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen." Unter dieſem Sohn hatte zwar der Prophet entfernt nicht den Meſſias verſtanden. Wenn bei ihm Jehova anhebt: da Iſrael jung war, liebt' ich es; dann fortfährt: und aus Aegypten rief ich meinen Sohn; weiterhin ſagt, er habe Ephraim gegängelt wie ein Kind, aber deſſen unerachtet haben ſie den Götzen geopfert: ſo iſt ja mit Händen zu greifen, daß hier der Sohn, wie ein andermal der Knecht Gottes, eben das Volk Iſrael iſt. Freilich die Stelle lautete einmal von dem Sohne Gottes; der Sohn Gottes aber war der judenchriſtlichen Exegeſe der Meſſias Jeſus; hatte alſo Gott ſeinen Sohn aus Aegypten gerufen, ſo mußte Jeſus einmal (und zwar als Kind, da ja bei Hoſea von Gängeln die Rede iſt) in Aegypten geweſen ſein. Das war nach urchriſtlicher Logik ein vollkommen bündiger Schluß, über den wenigſtens den Juden kein Recht zuſtand, ſich zu beklagen, da von ihnen die Chriſten dieſe Logik gelernt hatten. Uebrigens war Aegypten als Zielpunkt der Flucht für den jungen Meſſias ſchon durch ältere Vorgänge an die Hand gegeben. Wenn auch der Geſetzgeber nicht nach, ſondern aus Aegypten geflohen war, ſo war doch Aegypten wiederholt die Zufluchtsſtätte der Erzväter vor Theuerung und Hungersnoth ge-

wesen. Nahm man das Volk Israel wie Hosea als Ganzes, so konnte man sagen, es habe seine früheste Kindheit (die Patriarchenzeit) in Palästina, die spätere aber in Aegypten zugebracht, und sei von da in der Folge durch Gott in das Land seiner Bestimmung zurückgerufen worden: und nun lag es nahe, diesen Lebensgang des collectiven Gottessohns in dem Leben des persönlichen Gottessohns nachzubilden.

Wie weit übrigens der Eifer unseres ersten Evangelisten in Aufsuchung vermeintlicher Weissagungen im Alten Testament, wie weit aber auch seine über alle Regeln richtiger Auslegung sich wegsetzende Willkür im Pressen solcher Stellen ging, zeigt uns schließlich noch seine Versicherung, durch Joseph's Zug nach Nazaret sei die Weissagung der Propheten erfüllt worden: „Er soll ein Nazaräer heißen" (2, 23). Damit ist sicher nichts Anderes gemeint, als daß der Messias bei den Propheten öfters als Sprößling Isai's bezeichnet wird, wofür Jesaias in der bekanntesten Stelle 11, 1, das hebräische Wort nezer (andere Propheten, wie Jeremia 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12, das gleichbedeutende zemach) gebraucht; worin nun neben der Wortbedeutung zugleich eine geheimnißvolle Hindeutung auf Nazaret als die künftige Heimath des Davidssprößlings liegen soll.

Seitenstück: Die Darstellung Jesu im Tempel.

64.

Werfen wir von dieser Erzählung des Matthäus-Evangeliums einen vergleichenden Blick auf das andere Evangelium, das uns noch eine Kindheitsgeschichte gibt, das des Lucas, so finden wir an derselben Stelle einen ganz verschiedenen, nach Inhalt und Grundgedanken abweichenden Bericht (2, 22—40). Während bei Matthäus die Verherrlichung der Geburt des messianischen Kindes durch den Stern und die Huldigung der Magier eine Lebensgefahr für dasselbe herbeiführt, der es nur dadurch entgeht, daß es in Folge göttlicher Mahnung in's Ausland geflüchtet wird, wo es bis zum Tode des Verfolgers verweilen muß: wird es bei Lucas zur gesetzlichen Zeit, d. h. vierzig Tage nach seiner Geburt, nach Jerusalem gebracht, um als männliche Erstgeburt Jehova dargestellt zu werden, wobei zugleich seine Mutter ihr Reinigungsopfer als Wöchnerin leistet, dem Kinde aber die Huldigung, die ihm bei Matthäus Magier aus dem Morgenlande bringen, von gesetzlich frommen Israeliten zu Theil wird, übrigens von Gefahr keine Rede ist, sondern die Eltern mit dem Kinde, nachdem sie ihrer frommen Pflicht genügt, in Frieden nach ihrer Heimath zurückkehren (2, 22—40). Es bleibt also bei Lucas die Verherrlichung Jesu zwar in engerem Kreise als bei Matthäus, führt dafür aber auch nicht wie bei diesem eine tragische

Verwicklung herbei, ſondern Alles läuft friedlich ab, und die in der Zukunft drohenden Verwicklungen werden nur in der Rede des greiſen Simeon von dem Widerſpruch, den Jeſus finden, und dem Schwert, das die Seele ſeiner Mutter durchdringen werde (V. 34 fg.), voraus angedeutet.

Ferner iſt in der Erzählung des Lucas keine Rückſicht auf das Vorbild aus dem Leben des Moſes zu bemerken, ſondern, wenn wir im Eingange dreimal, in Bezug auf die Tage der Reinigungszeit, auf die Löſung des Erſtgebornen und das Opfer der Wöchnerin, das Geſetz Moſis angeführt finden, am Schluß aber leſen, nachdem ſeine Eltern Alles erfüllt gehabt, was das Geſetz Jehova's forderte, ſeien ſie in ihre Heimath zurückgekehrt: ſo ſehen wir, es iſt dem Erzähler, der ja, wie wir uns erinnern, auch der Beſchneidung Jeſu ausdrückliche Erwähnung gethan hat, vielmehr um den Nachweis zu thun, daß an dem chriſtlichen Meſſias von frühſter Kindheit an nichts verſäumt worden ſei, was nach moſaiſchem Geſetz an einem Kinde geſchehen ſollte. Der zelotiſche Jude haßte in Jeſu Denjenigen, der Geſetz und Tempel zerſtören wollte (Matth. 26, 61. Apoſtelgeſch. 6, 14): natürlich, daß man ſich auch in feindſeligen Erdichtungen gefiel, wie ſie zum Theil noch in ſpäteren jüdiſchen Schmähbüchern[1]) zu finden ſind, daß er auch ſchon geſetzwidrig erzeugt und erzogen worden ſei. Hiegegen galt es nun, anſchaulich zu machen, wie Jeſus im Gegentheil der Sprößling einer geſetzlich frommen Familie geweſen, der vermeintliche Zerſtörer des Tempels vielmehr frühzeitig im Tempel Gott dargeſtellt und von andächtigen geiſterfüllten Tempelbeſuchern als der längſt erwartete Retter empfangen worden ſei. In dieſer Hinſicht iſt die Begrüßung des Jeſuskindes durch Simeon und Hanna, nachdem es (gleichfalls bei Lucas) bei ſeiner Geburt ſchon durch Engel, alſo in noch glänzenderer Weiſe begrüßt worden war, für den jüdiſchen Standpunkt doch keineswegs ein Ueberfluß: dem Juden war es nicht genug, zu wiſſen, wie es Jeſus mit Gott oder mit der Religion überhaupt, ſondern er wollte auch verſichert ſein, wie er es mit dem Judenthum, dem Geſetz und Tempel gehalten habe.

Zugleich ließ ſich die Begrüßung des meſſianiſchen Kindes durch fromme Iſraeliten noch zu etwas Anderem benützen. Der Hauptanſtoß, den die Juden an dem chriſtlichen Meſſias nahmen, war das weltlich ſchmähliche Ende, das er gefunden: die Kreuzigung Chriſti war ihnen ein Aergerniß, worüber ſie nicht hinwegzukommen wußten (1 Kor. 1, 23). Wenn nun ein Mann wie Simeon, der, gerecht und fromm, auf den Troſt Iſraels, d. h. auf den Meſſias wartete und vom heiligen Geiſte getrieben war, wenn ein ſolcher beim Anblick des meſſianiſchen Kindes dieſem ſeine zukünftigen Kämpfe und ſeiner Mutter ihren Schmerz mit unverkennbarer Hindeutung auf ſeinen gewaltſamen Tod vorherverkündigte, ſo lag hierin die Belehrung,

1) Wie das Buch Tholedoth Jeschu; vgl. Eiſenmenger, Entdecktes Judenthum.

daß, richtig und geiſtgemäß aufgefaßt, die Meſſiasidee das Merkmal des Leidens und Sterbens nicht aus-, ſondern in ſich ſchließe. Wenn ſich dabei Simeon ſo ausdrückt, das Kind ſei beſtimmt zum Fall und Aufſtehen Vieler in Iſrael und zum widerſprochenen Zeichen, ſo lag darin die Andeutung, daß auf den jüdiſchen Widerſpruch gegen Jeſus im göttlichen Plane ſchon gerechnet, und daß es nun Sache jedes einzelnen Juden ſei, den von Gott geſetzten Meſſias ſich nicht zum Fall, ſondern zur Aufrichtung dienen zu laſſen.

Die Anordnung der Darſtellungsſcene bei Lucas hat etwas, das an die Geſchichte von den Magiern bei Matthäus erinnern kann. Simeon kommt in den Tempel vom Geiſte getrieben, der ihm verheißen hat, daß er vor ſeinem Ende noch den Meſſias ſehen ſolle: wie die Magier nach Jeruſalem kamen von dem Sterne geleitet, der ihnen ein Zeichen der Geburt des Meſſias war. Wie die Magier ſofort vor dem Kinde, als der Stern ihnen deſſen Haus kenntlich gemacht hatte, niederfielen und ihm ihre Geſchenke darbrachten, ſo nimmt Simeon daſſelbe, das ihm, wie man ſich vorſtellen muß, beim erſten Anblick der Geiſt als das ihm verheißene bezeichnete, in ſeine Arme und bringt ihm in begeiſterten Worten ſeine Huldigung. Und wie dort die Ankunft und Nachfrage der Magier die Hauptſtadt in Aufregung brachte, ſo ſorgt hier die Prophetin Hanna durch ihre Erzählungen dafür, daß die Sache keinem Meſſiasgläubigen in Jeruſalem verborgen bleibt. Die Aehnlichkeit kann zufällig ſein und daher rühren, daß an der gleichen Stelle der meſſianiſchen Kindheitsgeſchichte ähnliche Züge ſich von ſelbſt ergaben; doch wäre gar nicht unmöglich, daß der Verfaſſer der Erzählung im dritten Evangelium die des erſten gekannt und ihr abſichtlich eine andere gegenübergeſtellt hätte. Unter den Beſchuldigungen der früheſten Gegner des Chriſtenthums war, wie wir aus Juſtin dem Märtyrer wiſſen[1]), auch die, daß die Wunder Jeſu nur zauberhafte Vorſpiegelungen, er ſelbſt ein Magier und Betrüger geweſen ſei, wie damals ſo viele mit vorgeblich höheren Kräften durch die Länder zogen. Wie ein Vorwurf dieſer Art auf die Erzählung des erſten Evangeliums von der Flucht nach Aegypten, in dieſes alte Heimathland der Zauberei, geſtützt werden konnte, ſehen wir aus der Schrift des Celſus gegen die Chriſten, in welcher dieſer heidniſche Philoſoph einem Juden die Behauptung in den Mund legt, Jeſus habe in ſeiner Jugend aus Armuth in Aegypten Dienſte genommen und dort geheime Künſte gelernt, die er nach ſeiner Rückkehr in die Heimath in Ausübung gebracht habe.[2]) War einmal dieſer Verdacht rege, ſo konnte nicht blos die Flucht nach Aegypten, ſondern auch ſchon die Berührung mit morgenländiſchen Magiern bedenklich gefunden werden; an deren Stelle es

1) Dial. c. Tryph. 69.
2) Orig. c. Cels. I, 28.

rathsam scheinen mochte, unverdächtige Israeliten zu setzen, die, statt Sternen und Sterndeutung, mit dem Tempel und dem heiligen Geiste thun hatten. So ist denn auch die Schlußformel von dem Aufwachsen u geistigen Erstarken des Jesusknaben (2, 40) wieder ganz althebräisch, nä lich der ähnlichen Formel in der Geschichte des Simson (Richt. 13, 24 f zum Theil bis auf die Worte nachgebildet.

Daß wir in den beiden Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Luc keine Geschichten, sondern nur Dichtungen haben, erhellt nun aber, auß dem Undenkbaren oder augenscheinlich Tendenzmäßigen ihrer einzelnen Züg schließlich auch noch daraus, daß zwar jede mit sich selbst auf's Be zusammenstimmt, mit der andern aber schlechterdings nicht zu vereinige ist. Schon oben haben wir gesehen, daß jeder der beiden Evangelisten von einer andern Voraussetzung über den ursprünglichen Wohnort de Eltern Jesu ausgeht, sofern bei Matthäus als solcher Bethlehem, be Lucas Nazaret erscheint. Dieser Voraussetzung gemäß bleiben dann be Matthäus die Eltern Jesu nach der Geburt des Kindes ruhig in Beth- lehem wohnen, empfangen hier den Besuch der Magier, und hätten an keine Ortsveränderung gedacht, wären sie nicht der bevorstehenden Ermor- dung der bethlehemitischen Kinder wegen durch den Traumengel nach Aegyp- ten gewiesen worden. Aber sobald sie hier von dem Ableben des kinder- würgenden Tyrannen in Kenntniß gesetzt sind, wären sie auch sogleich wie- der in ihr Bethlehem heimgekehrt, wenn ihnen nicht im Traume bedeutet worden wäre, in dem jetzt über Judäa gesetzten Archelaus sei der Apfel nicht weit vom Stamme gefallen, sie werden daher wohl thun, sein Gebiet zu meiden und sich in Galiläa ansäßig zu machen. Während so bei Mat- thäus der Schwerpunkt der Existenz der Eltern Jesu durchaus in Beth- lehem liegt, dem sie nur durch eine von Außen kommende Kraft entrückt werden, bildet bei Lucas umgekehrt Nazaret diesen Punkt, in welchem der in Schwingung gesetzte Pendel so frühe wie möglich wieder zur Ruhe zu kommen trachtet. Durch die Schatzung als Fremde nach Bethlehem geführt, bleiben sie dort nur die vierzig Tage, während deren theils das Befinden der Wöchnerin, theils die am Schlusse derselben zu machende Reise nach Jerusalem das Verweilen in dem der Hauptstadt nahen Orte räthlich machte; sobald ihr Geschäft in Jerusalem abgemacht ist, hält sie nichts mehr zurück, in ihr fernes Nazaret heimzukehren.

Wären beide Berichte historisch, so müßten sie sich in einander ein- schieben lassen. Die Magier müßten entweder vor oder nach der Darstel- lung im Tempel gekommen, die Darstellung im Tempel entweder vor diesem Besuch, oder zwar nach demselben, aber noch vor der Flucht nach Aegypten, oder endlich erst als Eltern und Kind aus Aegypten wieder zurück waren, vor sich gegangen sein. Allein welche von diesen Stellungen wir versuchen mögen, in keine wollen sich die Erzählungen fügen. Lassen wir die Dar-

ſtellung im Tempel vorangehen, ſo kehrte unmittelbar von dieſer die Familie nach Nazaret zurück, und die nachher kommenden Magier konnten ſie nicht mehr in Bethlehem finden, wie doch Matthäus ausdrücklich ſagt, daß es der Fall geweſen. Außerdem, wenn bereits aus Anlaß der Darſtellung im Tempel die Prophetin Hanna allen Hoffenden in Jeruſalem die Nachricht von der Geburt eines Meſſias mitgetheilt hatte, ſo konnte bei der nachherigen Ankunft der Magier die Sache nicht mehr ſo, wie Matthäus es darſtellt, eine Neuigkeit für die Hauptſtadt ſein. Stellen wir daher verſuchsweiſe die Ankunft der Magier ſammt der daran hängenden Flucht nach Aegypten vor die Darſtellung im Tempel, ſo kommen wir nun aber mit den vierzig Tagen in's Gedränge, die Lucas als Zwiſchenzeit zwiſchen der Geburt Jeſu und ſeiner Darſtellung im Tempel anberaumt. Denn wenn ſich Herodes bei den Magiern erkundigte, wie lange es her ſei, daß ihnen der Stern zuerſt ſichtbar geworden, ſo ſcheint er vorausgeſetzt zu haben, daß gleichzeitig mit der Erſcheinung des Sterns das meſſianiſche Kind geboren ſei; und wenn er in Folge der Auskunft, die ihm die Magier darüber gaben, die bethlehemitiſchen Kinder bis zu zwei Jahren umbringen ließ, ſo muß er ſich den Meſſiasknaben wenigſtens annähernd ſo alt gedacht haben. Alſo ſchon von der Geburt Jeſu bis zum Eintreffen der Magier aus ihrer entfernten Heimath hätte man ſich nach Matthäus mehr als nur vierzig Tage verfloſſen zu denken; und nun ſollen in dieſer Zeit überdieß die Magier wieder abgezogen, die Eltern mit dem Kinde nach Aegypten gereiſt, dort bis zum Tode des Herodes geblieben und nach demſelben wieder aus Aegypten nach Paläſtina zurückgewandert ſein. Das iſt für ſechs Wochen augenſcheinlich zu viel, und man wird daher zu dem Verſuche genöthigt, ſo ſchwer es auch halten mag, da in der Erzählung des Matthäus eins am andern hängt, die ägyptiſche Reiſe von dem Magierbeſuche zu trennen, und zwiſchen beide die Darſtellung im Tempel als Keil einzutreiben. Da wären alſo nach dem Abzuge der Magier die Eltern Jeſu mit dem Kinde nach Jeruſalem gereiſt, und das müßte geweſen ſein, ehe noch der Engel um der von Herodes drohenden Gefahr willen ſie zur Flucht nach Aegypten angewieſen hatte; aber wie wäre es zu begreifen, daß dieſer Engel nicht vor Allem der ſo gefährlichen Reiſe in die Reſidenz des Wütherichs zuvorgekommen, oder daß, als die Reiſe dennoch gemacht und die Neuigkeit von dem in der Hauptſtadt angekommenen Meſſiaskinde durch die geſprächige Hanna in allen Gaſſen verbreitet war, Herodes nicht nach demſelben gegriffen und ſich die ebenſo unſichere als gehäſſige Maßregel des Blutbads zu Bethlehem erſpart hätte? Vielmehr aber ſetzt der Bericht von der Darſtellung im Tempel bei Lucas einen Vorfall wie die Ankunft und Erkundigung der Magier in keiner Art voraus, ſondern lautet ſo, wie wenn jetzt zum erſtenmal in der Hauptſtadt etwas von der Sache verlautet hätte, und für das Kind weit und breit keine Gefahr geweſen wäre.

Wird uns demnach der unhiſtoriſche Charakter beider evangeliſchen Darſtellungen, den uns ſchon die Beſchaffenheit jeder einzelnen für ſich gezeigt hatte, durch ihre Unvereinbarkeit beſtätigt, und müſſen wir ſie daher als Dichtungen betrachten, welche die Verfaſſer des erſten und dritten Evangeliums entweder ſelbſt entworfen, oder in ihre Werke aufgenommen haben, ſo kann uns doch Eines noch befremden. Sehen wir nämlich in dem erſten Evangelium das noch mehr judaiſtiſche, in dem dritten ein pauliniſirendes Evangelium, und halten damit die Erzählungen von dem Stern und den Magiern einerſeits und der Beſchneidung und Darſtellung im Tempel andererſeits zuſammen, ſo möchten wir uns faſt wundern, nicht vielmehr die letztere bei Matthäus, die andere aber bei Lucas zu leſen, ſtatt umgekehrt. Denn in dem Stern und den Magiern liegt ebenſo offenbar eine Hinweiſung auf die Heidenwelt und ihre Beſtimmung zum Eintritt in das Reich Chriſti, wie in der Hervorhebung der Beſchneidung und Darſtellung im Tempel eine Rückſicht auf die Heiligkeit des jüdiſchen Geſetzesweſens. Allein im Matthäus Evangelium fanden wir ja neben unläugbar jüdiſch-particulariſtiſchen Stücken zugleich ſolche, in denen die Heranziehung der Heiden in Ausſicht geſtellt war; und in welcher Art, unter welchen Bedingungen ſie zugelaſſen werden ſollten, darüber iſt in der Erzählung von den Magiern nichts beſtimmt. Auf der andern Seite iſt es der Heidenapoſtel ſelbſt, der es hervorhebt, daß Chriſtus bei ſeiner irdiſchen Erſcheinung unter das Geſetz gethan geweſen ſei (Gal. 4, 4 fg.), ſo daß man die Darſtellung bei Lucas eben nur als die Durchführung dieſes pauliniſchen Ausſpruchs an der Kindheitsgeſchichte Jeſu betrachten könnte. Indeß Paulus ſetzt doch ſogleich hinzu, der Zweck jener Veranſtaltung in Bezug auf Chriſtum ſei geweſen, daß er die dem Geſetz Unterworfenen loskaufen (V. 5), mithin dem Geſetz ein Ende machen ſollte (Röm. 10, 4); ein Gedanke, der in der Kindheitsgeſchichte des Lucas nicht angedeutet iſt. Vielmehr, wenn wir dieſe Vorgeſchichte, auch das den Täufer Betreffende mit eingeſchloſſen, zuſammennehmen, ſo können wir in Form und Inhalt derſelben einen judaiſtiſchen Zug nicht verkennen. Allein dergleichen judaiſtiſche Stücke fanden wir ja auch ſonſt ſchon von Lucas ſeinem Evangelium einverleibt, nur immer zugleich theils durch Stücke entgegengeſetzter Richtung aufgewogen, theils an ſich ſelber in's Univerſaliſtiſche umgebogen. Solche den Judaismus der Geſammtanlage unſchädlich machende Züge finden ſich auch hier, ſei es, daß ſie urſprünglich in der Erzählung lagen, die alsdann von dem Verfaſſer des Evangeliums um ſo unbedenklicher aufgenommen werden konnte, oder daß ſie von ihm erſt eingeſchaltet worden ſind. Wenn Simeon das Meſſiaskind ein Licht zur Offenbarung für die Heidenvölker nennt (2, 31. vgl. Jeſ. 42, 6), ſo iſt hier in ein kurzes Wort der ganze Inhalt der Erzählung von dem Sterne zuſammengefaßt; wie andererſeits in der weiteren Rede Simeon's von dem Fall und Aufſtehen Vieler in Iſrael und

dem Offenbarwerden der Gedanken vieler Herzen (2, 34 fg.) den Juden die an ſie herantretende Sichtung, in der Viele nicht beſtehen würden, ſo ſcharf wie möglich entgegengehalten iſt.

II. Jeſus, wie Moſes und Samuel, früh ſeiner höheren Beſtimmung zugewendet.

65.

Von Auguſtus erzählt Sueton [1]), nachdem ihn noch als kleines Kind eines Abends die Amme in einem Gemache zu ebener Erde in die Wiege gelegt, ſei er am andern Morgen verſchwunden geweſen, und nach langem Suchen habe man ihn endlich im höchſten Theile des Hauſes, gegen Sonnenaufgang liegend, vorgefunden.

Nun wird man fragen, was denn dieſe Geſchichte mit der von dem zwölfjährigen Jeſus im Tempel (Luc. 2, 41—52) für eine Aehnlichkeit haben ſolle? Allerdings iſt das Lebensalter und was daran hängt in beiden Erzählungen ein verſchiedenes; aber beidemale haben wir doch den gemeinſamen Zug, daß ein zu höheren Dingen beſtimmtes Kind ſich aus ſeiner alltäglichen Umgebung verliert, und nach längerem Suchen an einem gottgeweihten Orte gefunden wird. Zwar iſt dieſer in der Erzählung von Auguſtus kein Tempel; aber der Oſten iſt die heilige Weltgegend, und der hohe Thurm, wie Sueton ſich ausdrückt, deutet ohnehin die Götternähe an, wohin, wie wir uns denken müſſen, das Auguſtuskind aus ſeiner Wiege auf übernatürliche Weiſe entrückt worden war. Wie bei Chriſtus, ſo war auch bei Auguſtus die hohe Beſtimmung zugleich hohe Abkunft, denn ſchwerlich iſt die angeführte Anekdote ohne Bezug auf die Sage von ſeiner Erzeugung durch Apollo entſtanden, dem in ſeiner Eigenſchaft als Sonnengott der Oſten noch beſonders zugehörte; wie in unſerer evangeliſchen Erzählung in der Antwort Jeſu die Hinweiſung auf das Haus ſeines Vaters zugleich eine Rückweiſung auf die Geſchichte von ſeiner übernatürlichen Erzeugung iſt.

Wie Jeſus ein Gottesſohn in Menſchengeſtalt, ſo war der als Hirtenkind erzogene Cyrus ein Königsenkel in Knechtsgeſtalt, und auch bei ihm brach der Sage zufolge die königliche Natur und Beſtimmung frühzeitig, nämlich im zehnten Jahre, durch. Um dieſe Zeit von ſeinen Altersgenoſſen im Spiel zum König gewählt, handhabte er dieſe Würde ſo ernſtlich, daß ſich daran die Entdeckung ſeiner wahren Herkunft knüpfte. [2])

---

1) Octav. 94.

2) Herodot. I, 114 fg.

Etwas länger ſtand es bei Moſes an, bis ſeine Beſtimmung zum Retter ſeines Volks in ähnlich vorbedeutender Art ſich ankündigte. Zum Behufe der gewaltſamen Hülfleiſtung, worin dieſe Ankündigung beſtanden haben ſoll, mußte er ſchon „groß" ſein, wie die Erzählung im zweiten Buch Moſis (2, 11) ſagt, wenn auch nicht gerade ſchon vierzig Jahre alt, wie die Apoſtelgeſchichte (7, 23) aus ſpäterer jüdiſcher Ueberlieferung es näher beſtimmt. Doch wiſſen wir, daß eine abweichende rabbiniſche Meinung ihm bei jenem Vorfalle erſt zwanzig Jahre gab, und wenn auch die ſtarke Thatkraft ſich erſt im Jünglings- oder Mannesalter äußern konnte, ſo ließ man doch die ausgezeichnete Intelligenz des Geſetzgebers ſchon in jüngeren Jahren hervortreten. Nach Joſephus [1]) war ſeine frühe Verſtändigkeit außer Verhältniß mit ſeinem Alter; nach Philo [2]) zog den Knaben Moſes nicht Kinderſpiel und Scherz, ſondern nur ernſte Beſchäftigung an, und frühzeitig mußten ihm Lehrer beſtellt werden, denen er ſich aber durch eingeborene Geiſteskraft in Kurzem überlegen zeigte.

Samuel war noch klein, als ihn ſeine Mutter zum bleibenden Dienſte Jehova's in das Tempelzelt zu Silo brachte (1 Sam. 1, 25) und noch Knabe, als zum erſtenmale in der Nacht der Ruf und Spruch Jehova's an ihn erging (3, 1 fg.). Genauer iſt ſein Alter im Alten Teſtament nicht angegeben; aber wie in Bezug auf Moſes die Apoſtelgeſchichte, ſo ſagt uns von Samuel Joſephus [3]), ohne Zweifel ebenfalls aus ſpäterer Ueberlieferung, das Beſtimmtere, daß er mit dem zwölften Jahre zu weiſſagen angefangen habe. Vom zwölften Jahre an nämlich wurde dem Talmud zufolge unter den Iſraeliten der Knabe als reif betrachtet, es galt, wie bei uns das vierzehnte, als der Uebergang vom Knaben- zum Jünglingsalter; weßwegen in einer zwar chriſtlichen Schrift, doch wahrſcheinlich nach jüdiſcher Tradition, auch Salomo's und Daniel's weiſe Urtheilsſprüche (1 Kön. 3, 23 fg. Suſanna 45 fg.) in ihr zwölftes Jahr verlegt werden. [4]) Daß jedoch insbeſondere die Jugendgeſchichte Samuel's unſerem evangeliſchen Erzähler, wie ſchon früher, ſo auch hier, zum Vorbilde gedient hat, erhellt noch aus andern Zügen. Erſtlich leitet er ſeine Erzählung (V. 41) durch die Bemerkung ein, daß die Eltern Jeſu alljährlich zum Paſſahfeſt nach Jeruſalem gereiſt ſeien; wie von Samuel's Eltern ſowohl einleitend (1, 3) als nachher wiederholt (1, 21. 2, 19) bemerkt iſt, daß ſie alljährlich nach Silo gezogen ſeien, um dem Jehova ein Opfer zu bringen. Zweitens iſt die Bemerkung am Schluſſe der evangeliſchen Erzählung, der Jeſusknabe ſei fortgeſchritten an Alter und Weisheit und Annehmlichkeit vor Gott und Menſchen (2, 52),

1) Antiq. 2, 9, 6.
2) De vita Mosis, Opp. ed. Mang., II, 83 fg.
3) Antiq. 5, 10, 4.
4) Ignat. epist. ad Magnes. 3.

offenbar der Schlußbemerkung über den Knaben Samuel nachgebildet, daß er herangewachsen und vor Gott und Menschen gut, d. h. wohlgefällig gewesen sei (2, 26).

Gehen wir von diesen allgemeinen Anlässen für die Entstehung einer derartigen Erzählung, wie sie in der Natur der Heldensage überhaupt, und von den besondern, wie sie in der hebräischen Prophetensage liegen, zu der eigenthümlichen Anlage der christlichen Messiassage fort, so müssen wir uns erinnern, daß die Ausrüstung des Menschen Jesus mit den für seinen messianischen Beruf erforderlichen Kräften zuerst an seine Taufe durch Johannes geknüpft, mithin in ein reiferes Lebensalter verlegt, und erst später in der Art gefaßt wurde, daß schon seine erste Entstehung durch ein übernatürliches Princip bewirkt, also die höheren messianischen Kräfte ihm schon von Lebensanfang an eigen gewesen seien. Ging man nun, wie unser erster Evangelist, von der Geburt und frühsten Kindheit Jesu unmittelbar zu seiner Taufe fort, so blieb zwischen beiden eine allzu große Kluft, und man setzte sich der Frage aus: Ei, wenn doch euer Jesus schon von Mutterleib an des heiligen Geistes voll war, wie kommt es, daß dieser so lange in ihm gefeiert, daß er die ersten Macht- und Weisheitsproben erst in seinen Mannesjahren abgelegt hat? Dieser Frage, mittelst deren sich der ebionitische Zweifel an der übernatürlichen Erzeugung Jesu immer wieder einschleichen konnte, bauten spätere apokryphische Kindheitsevangelien durch Erzählungen vor, wornach Jesus schon als Kind Wunder gethan, in der Wiege bereits gesprochen und sich für den Sohn Gottes erklärt, seinem Informator im Alphabet dessen mystische Bedeutung aufgeschlossen, überhaupt schon vor seinem zwölften Jahre alle Lehrer durch seine Fragen verlegen gemacht haben sollte.[1])

Dergleichen späteren Ausgeburten einer verwilderten Phantasie steht die Erzählung bei Lucas als ein verhältnißmäßig gesundes Erzeugniß urchristlicher Dichtung gegenüber. Von dem Wunderthun für's Erste nimmt sie durchaus Umgang. In Betreff der Weisheit aber geht sie wohl auch über das Maß des Menschlichen und Wahrscheinlichen hinaus, indem sie den zwölfjährigen Jesus statt zu den Füßen der Lehrer, wie es für sein Alter die Sitte mit sich brachte (vgl. Apostelgesch. 22, 3), vielmehr in ihrer Mitte wie ihresgleichen sitzen, und außerdem Gott in einem Sinne seinen Vater nennen läßt, der entweder die Geschichte seiner übernatürlichen Erzeugung oder eine Reife seiner religiösen Entwicklung voraussetzt, wie sie der Knabe natürlicherweise noch nicht haben konnte; immerhin jedoch verstößt sie nicht so offenbar wie jene apokryphischen Märchen gegen die Natur, sondern geht von jener Bezeichnung Gottes als seines Vaters abgesehen, nicht weiter als

1) Vgl. das Protevang. Jacobi, das Evang. Thomae, auch das arabische Kindheitsevangelium in Thilo's Codex Apocr. I.

der eitle Joſephus in Bezug auf ſich ſelbſt geht, wenn er von dem Aufſehen redet, das er ſchon im vierzehnten Jahre durch ſeinen frühreifen Geiſt und ſeine Kenntniſſe erregt habe.[1]) Dabei geht unſere Erzählung auch inſofern höchſt zweckmäßig zu Werke, als ſie den wünſchenswerthen Schrittſtein, um von der Geburt und erſten Kindheit Jeſu zu ſeinem reifen Alter zu gelangen, gerade in die Mitte, auf die Uebergangsſtelle aus dem Knaben- in das Jünglingsalter, legt.

Die Erzählung beginnt mit dem Thema dieſer ganzen Kindheitsgeſchichte im dritten Evangelium, mit der Angabe, wie die geſetzliche Frömmigkeit der Eltern Jeſu ſich auch in ihren jährlichen Reiſen zum Paſſahfeſte nach Jeruſalem beurkundet habe. Wenn ſodann bei der Abreiſe der Eltern von Jeruſalem der Knabe zurückbleibt und ſie ihn vergeblich ſuchen, ſo zeigt ſich ſchon, daß ſeine Wege nicht die gewöhnlicher Menſchen ſind, daß er einem eigenen höheren Geſetze folgt; in ſeiner Frage beim Wiederfinden: warum ſie ihn geſucht? ob ſie denn nicht gewußt haben, daß ſein Platz im Hauſe ſeines Vaters ſei? gibt er ihnen dieß nicht ohne Härte ſelbſt zu fühlen, die übrigens durch die Schlußbemerkung von ſeinem fortwährenden Gehorſam (V. 51) gemildert, jedenfalls von Johannes durch ſein bei anderer Gelegenheit geſprochenes: „Weib, was habe ich mit dir zu ſchaffen?“ (2, 4) weit überboten wird. Wie tief die Faſſungskraft der menſchlichen Eltern unter der Höhe der Gedanken des Gottesſohnes ſtand, das ſtellt der Erzähler noch durch den Beiſatz in's Licht, daß ſie ſeine Frage nicht verſtanden haben (V. 50); wie er ſchon im vorigen Abſchnitt ihre Verwunderung über die Rede des Simeon angemerkt hatte (2, 33). Allein, wenn ſchon vor der Geburt Jeſu der Maria ſowohl als dem Joſeph durch den Engel verkündigt war, das Kind werde, als ein durch den heiligen Geiſt erzeugtes, Sohn Gottes heißen, ſo mußten ſie ja nothwendig verſtehen, was er mit dem Hauſe ſeines Vaters ſagen wollte, und wenn der evangeliſche Erzähler es ſie nicht verſtehen läßt, ſo zeigt er ſich eben damit nicht als geſchichtlichen, ſondern als Wundererzähler, zu deſſen Styl das fortwährende Staunen und Nichtverſtehen der dem Wundermann gegenüberſtehenden Menſchen gehört. Die Bemerkung endlich, die ſchon oben bei den Erzählungen der Hirten gemacht war (2, 19) und hier wiederholt wird, daß Maria alle dieſe Worte in ihrem Herzen behalten habe, zeigt uns, daß dem Verfaſſer bei dem meſſianiſchen Wunderkinde das altteſtamentliche Wunderkind Joſeph vorgeſchwebt hat, in deſſen Geſchichte es mit Bezug auf die bedeutſamen Träume, von denen er als Knabe zu erzählen wußte, gleichfalls heißt, ſein Vater habe das Wort (oder die Sache) im Sinne behalten (1 Moſ. 37, 11).

1) Vita, 2.

III. Der Messias Jesus besteht die Versuchung, welcher das Volk in der Wüste unter Mose's Anführung erlegen war.

66.

An den Hercules des Prodicus trat die Versuchung oder die Wahl, nach dem Ausdrucke des Xenophon[1]) in dem Alter heran, da die Jünginge ihre eigenen Herren werden und zu erkennen geben, ob sie den Weg der Tugend oder des Lasters einschlagen wollen. Bei Abraham konnte die Versuchung, die schwere Prüfung seines Glaubens und Gehorsams, da sie in dem Befehl bestand, seinen einzigen spätgeborenen Sohn zu opfern, erst in vorgerücktem Alter eintreten (1 Mos. 22). Dagegen war das Volk Israel nach dem Worte des Propheten noch jung, da Jehova es als seinen Sohn aus Aegypten rief (Hos. 11, 1) und während der vierzig Jahre in der Wüste durch allerlei Noth versuchte, um sein Herz zu ergründen und zu erkennen, ob es seine Gebote halten würde oder nicht (5 Mos. 8, 2). Auch David hatte gleich am Anfang seiner öffentlichen Laufbahn, nachdem er eben erst (wie die Erzählungsstücke von dem Redactor der Königsbücher zusammengestellt sind) durch Samuel gesalbt und des heiligen Geistes voll geworden war, eine gefährliche Probe zu bestehen, den Zweikampf mit dem riesigen Philister Goliath (1 Sam. 17). Diese Prüfungen hatten Abraham und David, wie Hercules, glücklich bestanden; aber das Volk Israel war der Versuchung erlegen, hatte sich zum Murren gegen Jehova, zur Wollust und Abgötterei hinreißen lassen. Es war ihm hierin nicht anders gegangen als dem ersten Menschenpaare, das auch der lockenden Stimme der Schlange gegen das göttliche Verbot Gehör gegeben, und sich dadurch Verbannung aus dem Paradiese und vom Baume des Lebens zugezogen hatte.

Wie überhaupt die mosaische Geschichte, so lebten insbesondere die von dem Volke so übel bestandenen Prüfungen in der Wüste sammt den dadurch herbeigeführten göttlichen Strafgerichten als warnende Beispiele im Gedächtniß der Israeliten fort. „Das alles", schreibt der Apostel Paulus, nachdem er einen Abriß dieser Vorfälle gegeben, „ist jenen als Vorbild widerfahren, aufgeschrieben aber ist es zur Warnung für uns, die wir am Ende der Zeiten leben" (1 Kor. 10, 6. 11); wie er ein andermal, da er befürchtet, seine korinthischen Christen möchten sich in ihrer Einfalt durch falsche Lehrer täuschen lassen, an Eva erinnert, die sich von der listigen Schlange berücken ließ (2 Kor. 11, 3).

---

1) Memorab. II, 1, 21.

Wiederherſtellung des Verdorbenen, Gutmachen deſſen, was Andere ſchlecht gemacht hatten, war die Beſtimmung des Meſſias: ſo mußte er auch die Verſuchung beſſer beſtehen, und Jeſus als Meſſias ſie beſſer beſtanden haben, als das Volk in der Wüſte, oder die erſten Eltern im Paradieſe. Nun war zwar Jeſu ganzes Leben, und beſonders ſein Leiden, eine Reihe ſolcher Prüfungen geweſen (Luc. 22, 28. Hebr. 4, 15); aber man ſieht von ſelbſt, wie ſtark der Reiz ſein mußte, einen einzelnen feierlichen Prüfungsact auszuſondern, und wie die Prüfung Abraham's, die Verſuchung der erſten Eltern, mit dramatiſcher Anſchaulichkeit auszumalen (Matth. 4, 1—11. Marc. 1, 12 fg. Luc. 4, 1—13).

Dazu wirkte noch ein anderer Umſtand mit. Ueber Abraham, über das Volk in der Wüſte, hatte Gott ſelbſt die Verſuchung verhängt, und zwar in guter Abſicht; denn es lag nur an dem Volke, ſie ebenſo gut zu beſtehen, als ſein Stammvater ſie beſtanden hatte. Mit der Zeit aber erſchien es doch bedenklich, die Verſuchung ohne Weiteres auf Gott zurückzuführen. Manchen brachte ſie doch zu Fall, der vielleicht ohne ſie aufrecht geblieben wäre; über Manchen brachte ſie Leiden, die er nicht verſchuldet hatte: erſchien da Gott, wenn er ſie verhängt hatte, nicht als ein neidiſches, ſchadenfrohes Weſen? Gott müßte ſelbſt am Böſen Theil haben, ſchien es, wenn er Jemanden zum Böſen verſuchen könnte (Jac. 1, 13). Daher frühzeitig die Neigung, der Verſuchung einen andern Urheber zu geben. In der Geneſis iſt das Weſen, das in Eva den Reiz erregt, dem göttlichen Gebote zuwiderzuhandeln, die Schlange, als das klügſte unter den Thieren des Feldes; eine märchenhafte Darſtellung, bei der man nicht ſtehen bleiben konnte. Nun machten die Iſraeliten im Exil mit der Zendreligion Bekanntſchaft, die neben dem guten ein böſes Grundweſen annahm und die ganze Weltentwicklung als einen Kampf der beiden entgegengeſetzten Principien betrachtete. Dieſe Anſchauung ſagte dem jüdiſchen Volke eben in ſeiner damaligen Kriſis zu, und ſo eignete es ſich insbeſondere die Vorſtellung des perſiſchen Ahriman mit der Einſchränkung an, daß er dem guten Gotte zwar entgegenwirkte, aber doch ſtreng untergeordnet blieb. Er war der Widerſacher (Satan), der Ankläger und Verläumder der Menſchen bei Gott, der durch ſeine Zweifel gegen den Beſtand von Hiob's Frömmigkeit Gott veranlaßte, ihn durch ſchwere Leiden zu verſuchen; er war es auch geweſen, der in angenommener Schlangengeſtalt die erſten Eltern im Paradieſe verſucht, und dadurch Tod und Verderben in die Welt gebracht hatte (Weish. 2, 24. 2 Kor. 11, 3. Offenb. 12, 9 fg.).

Nichts iſt lehrreicher für dieſe in der jüdiſchen Weltanſicht vorgegangene Umwandlung, als die Vergleichung der Art, wie das ältere Königsbuch und wie die ſpätere Chronik die von David vorgenommene und von Jehova ſo ſchwer geahndete Volkszählung motiviren. „Und der Zorn Jehova's", leſen wir in der erſteren Schrift (2 Sam. 14, 1), „entbrannte wiederum über

Iſrael, und er reizte David, indem er ſprach: zähle Iſrael und Juda." Dagegen in der andern (1 Chron. 22, 1): „Und der Satan ſtand auf wider Iſrael und reizte David, Iſrael zu zählen." Wäre nun ebenſo die Geſchichte der Erzväter und des Zugs durch die Wüſte in der ſpätern nachexiliſchen Zeit umgeſchrieben worden, ſo würden wir vielleicht auch bei den über Abraham und das Volk Iſrael verhängten Verſuchungen den Satan in ähnlicher Weiſe betheiligt finden. Im Talmud wenigſtens iſt dieß der Fall. In der babyloniſchen Gemara wird Gott zur Prüfung Abraham's wie im Prolog des Buchs Hiob zur Prüfung Hiob's, durch den Satan aufgeſtiftet, der ſofort dem Abraham beim Hinausgang zur Opferung ſeines Sohnes auch noch perſönlich verſuchend in den Weg tritt. Ebenſo iſt es beim Zug durch die Wüſte in dieſer ſpätjüdiſchen Darſtellung der Satan, der, als Moſes auf dem Berge zögert, dem Volke ſeinen Tod einredet und es dadurch zum Stierdienſt verleitet. [1])

Seit auf dieſe Weiſe alles Böſe und Uebel in der Welt, insbeſondere ſoweit es das Volk Iſrael betraf, auf den Satan als ſeine erſte Urſache zurückgeführt war, ergab es ſich von ſelbſt, daß der Meſſias, der ja das Volk von ſeinen Sünden reinigen und von den Uebeln, die es drückten, befreien ſollte, dem Satan als deſſen Bekämpfer und Ueberwinder entgegengeſtellt wurde. Chriſtus iſt gekommen, die Werke des Teufels zu zerſtören (1 Joh. 3, 8), die böſen Geiſter zu verderben (Marc. 1, 24. Luc. 4, 34); er ſieht den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen (Luc. 10, 18), den Herrſcher dieſer Welt, der kein anderer als der Teufel iſt, hinausgeworfen (Joh. 12, 31). Aber zu dieſem Ende gilt es, ihn erſt zu überwinden. Er darf, wenn er gegen Chriſtus herankommt, an dieſem nichts finden, woran er ihn faſſen könnte (Joh. 14, 30). Herankommen aber wird er gegen ihn, ſo gewiß er gegen ſo manche altteſtamentliche Fromme herangekommen iſt, und ſo gewiß er auch noch in der chriſtlichen Welt wie ein brüllender Löwe umhergeht und ſieht, welchen er verſchlinge (1 Petr. 5, 8). Beſteht in gewöhnlichen Fällen dieſe ſataniſche Sichtung nur im Eingeben böſer, verſuchender Gedanken (Luc. 22, 31. Joh. 13, 2), ſo war dem Meſſias gegenüber, wo es den Entſcheidungskampf galt, ein perſönliches Hervortreten des Satan gleichſam zum Zweikampfe mit dem Meſſias gefordert. Wie David dem höhnenden Philiſterrieſen, ſo muß ſich der Meſſias dem weltherrſchenden Satan ſtellen; wie David jenen durch den Stein aus ſeiner Schleuder niederſtreckt, ſo ſchlägt der Meſſias dieſen durch die Waffe des Gotteswortes in die Flucht; in beiden bewährt ſich durch dieſen Sieg der heilige Geiſt, den ſie unmittelbar vorher, der eine mittelſt der Salbung durch Samuel, der andere mittelſt der Taufe durch Johannes, mitgetheilt bekommen hatten

1) Gemara Sanhedr. in Fabric. Cod. pseudepigr. V. T., S. 335. Schabbat bab. bei Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, II, 381.

Iſt der Zeitpunkt, in welchen die Verſuchungsgeſchichte geſtellt iſt, durch dieſes davidiſche Vorbild, oder überhaupt durch den Umſtand beſtimmt, daß die erhaltene Geiſtesmittheilung ſich unmittelbar in der ſtärkſten Probe bewähren ſollte, ſo beſtimmt ſich der Ort, wo ſie ſpielt, die Dauer des Aufenthalts Jeſu an demſelben, außerdem Inhalt und Form der Verſuchung wie der Abwehr, nach dem Vorbilde der moſaiſchen Geſchichte. Ihr Schauplatz iſt die Wüſte, nicht blos weil dieſe unter den Juden von jeher als der Aufenthalt der böſen Geiſter galt (3 Moſ. 16, 8. 10. Tob. 8, 3. Matth. 12, 43), ſondern vor Allem, weil auch das Volk Iſrael in der Wüſte verſucht worden war. Die Prüfungszeit des Volks in der Wüſte hatte vierzig Jahre gedauert: für den Meſſias drängte ſich der Inhalt dieſer vierzig Jahre in ebenſo viele Tage zuſammen, was zugleich mit der Beſchaffenheit der erſten ihm von dem Satan bereiteten Verſuchung zuſammenhing.

Die erſte Verſuchung nämlich, die in der Wüſte an das Volk herantrat, war der Hunger geweſen, und gleich dieſer erſten war es in der Art erlegen, daß es gegen Moſes und Aaron, d. h. in letzter Beziehung gegen Jehova ſelbſt, murrte (2 Moſ. 16), ja bald auch mit dem ihm gewährten Manna unzufrieden, nach Fleiſchſpeiſe verlangte (4 Moſ. 11). Durch Hunger vor Allem ſollte daher auch der Meſſias verſucht werden; um Hunger zu empfinden, mußte er gefaſtet haben; gefaſtet aber hatte Moſes während des Zugs durch die Wüſte auf dem Sinai (wie ſpäter in ähnlicher Art Elias 1 Kön. 19, 8) vierzig Tage (2 Moſ. 34, 38; 5 Moſ. 9, 9): ſo faſtete auch Chriſtus in der Wüſte vierzig Tage, und nach Verfluß derſelben empfand er Hunger, woran ihn der Satan faſſen zu können hoffte. Den hungernden Meſſias zum Murren zu verſuchen, ging nicht an, da ja bei ihm das Faſten ein freiwilliges geweſen war; alſo knüpft der Verſucher an ſeine Gottesſohnſchaft an und ſucht ihn zu eigenmächtiger Selbſthülfe zu verleiten. Die Form, in der er dieß thut, die Aufforderung, die umherliegenden Steine durch ein Machtwort in Brod zu verwandeln, iſt theils durch den ſteinigen Boden der Wüſte, theils durch eine im Neuen Teſtament auch ſonſt gebräuchliche ſprüchwörtliche Redensart beſtimmt. Im Nothfalle, hatte der Täufer Johannes, gleichfalls in der Wüſte, geſagt, könne Gott dem Abraham aus dieſen Steinen Kinder erwecken (Matth. 3, 9), und noch genauer mit dieſem Zuge der Verſuchungsgeſchichte zuſammentreffend, hatte Jeſus gefragt, ob es wohl einen Menſchen gebe, der ſeinem Sohn, wenn dieſer ihn um Brod bitte, dafür einen Stein reiche? (Matth. 7, 9.) Um ſo angemeſſener mußte es dem ſchadenfrohen Weſen des Satans ſcheinen, einen Hungrigen ſtatt Brodes auf Steine hinzuweiſen, noch dazu mit der Aufforderung, ſie durch einen Gott vorgreifenden Machtbefehl in Brod zu verwandeln. Daß übrigens, unerachtet mitunter ein einzelner Zug anderswoher genommen wird, das eigentliche Vorbild der Verſuchungsgeſchichte die Prüfung des Volks Gottes in der Wüſte bleibt, zeigt ſich alsbald wieder in der Antwort, durch welche Jeſus

diesen ersten Angriff des Versuchers zurückschlägt. Am Schlusse des Wüstenzuges fordert nach der Darstellung im Deuteronomium Moses das Volk auf, des ganzen Weges zu gedenken, auf dem Jehova es diese Zeit her in der Wüste geleitet und geprüft habe, und sagt u. A. (5 Mos. 8, 3): „Er demüthigte dich, und ließ dich hungern, und speisete dich mit dem Manna, das du nicht kanntest und deine Väter nicht kannten, um dir kund zu thun, daß der Mensch nicht vom Brod allein lebt, sondern von Allem, was (nach der griechischen Uebersetzung: von jedem Worte, das) aus dem Munde Jehova's hervorgeht." Eben dieses Letztere gibt Jesus hier mit Berufung auf die Schrift dem Versucher zur Antwort (Matth. 4, 4), der, dadurch im ersten Gange besiegt, sich zu einem zweiten wendet.

Um diese zweite Versuchung zu verstehen, müssen wir von ihrem Schlusse der Erwiderung Jesu, ausgehen: „Abermals steht geschrieben: du sollst den Herrn, deinen Gott nicht versuchen." In der Stelle des fünften Buchs Mosis, woraus auch dieser Spruch genommen ist (6, 16), heißt es genauer: „Ihr, nämlich das Volk, sollt (wenn ihr in's Land Kanaan kommt) nicht Jehova euern Gott versuchen, wie ihr ihn versuchtet zu Massa", d. h. dazumal, als sie wegen des Wassermangels in der Wüste gegen Moses und Aaron murrten (2 Mos. 17); was als ein Versuchen Jehova's betrachtet wird, sofern es einen Zweifel an seinem Wunderbeistande in sich schloß (V. 7). Dieses Versuchen Gottes, oder wie er es zu fassen scheint, Christi, zählt auch der Apostel Paulus unter den Dingen auf, worin sich die Christen den Vorgang der Israeliten in der Wüste zum warnenden Beispiel dienen lassen sollten, um ähnlichen Strafen zu entgehen (1 Kor. 10, 9, wo 2 Mos. 17, 1 fg. mit 4 Mos. 21, fg. zusammengenommen ist). Auch in dem um seiner vermeintlich messianischen Bedeutung willen unter den ersten Christen vielgelesenen Abschnitt des Propheten Jesaias, Kap. 7, wo der König Ahas, von dem Propheten zur Forderung eines beglaubigenden Zeichens aufgemuntert, zur Antwort gibt (V. 12): „Ich will es nicht fordern, und Jehova nicht versuchen", hat zwar der Ausdruck ohne Zweifel denselben Sinn, konnte aber möglicherweise auch so verstanden werden, der König wolle Gott keine ungehörige Zumuthung machen; wie es Ps. 78, 18 in Bezug auf das Murren der Israeliten um Fleisch (4 Mos. 11) heißt: „sie versuchten Gott in ihrem Herzen, indem sie Speise forderten für ihre Lust". Welche ungehörige Zumuthung eignete sich nun dazu, dem Messias vom Satan als eine solche vorgeschlagen zu werden, die er an Gott stellen sollte? Ps. 91, 11 fg. wird von demjenigen, der unter dem Schutze des Höchsten steht, und das war ja im ausgezeichnetsten Sinne beim Messias der Fall, gesagt, Gott stelle ihm seine Engel zu Diensten, ihn auf allen seinen Wegen zu bewahren, sie werden ihn auf den Händen tragen, daß er seinen Fuß an keinen Stein stoße. Dieß wörtlich genommen konnte so verstanden werden, der Schützling Gottes könne sich ohne Gefahr von einer Höhe herabstürzen, da Gottes Engel ihn

ſchon auffangen und ohne Schaden zur Erde bringen werden. Dazu fordert alſo der Satan Jeſum auf, und da es von dem Manne reines Herzens und unſchuldiger Hände, alſo wiederum vorzugsweiſe vom Meſſias, in einem andern Pſalm (24, 3. vgl. 15, 1) hieß, er dürfe auf Jehova's Berg ſteigen und auf ſeinem heiligen Wohnſitz ſtehen, ſo ſoll nun der Meſſias auf die Tempelzinne ſteigen, und ſich von da herunterſtürzen; worauf dann ganz paſſend die Abfertigung durch den Spruch diente, daß man Gott den Herrn nicht verſuchen ſolle.

Eine der vornehmſten Warnungen, die in der ſchon mehrmals angeführten Stelle des erſten Korintherbriefs der Apoſtel Paulus aus der Geſchichte des Zugs durch die Wüſte ableitet, iſt die (10, 7), nicht Götzendiener zu werden, wie etliche von jenen (nach 2 Moſ. 32, 6) es geworden ſeien. Den Götzendienſt erklärt Paulus in demſelben Abſchnitt, der unter den ſpäteren Juden herrſchenden Anſicht gemäß, für Dämonendienſt (10, 20 fg.); der oberſte der Dämonen aber iſt nach eben dieſer Vorſtellungsweiſe Beelzebul (Matth. 12, 24) d. h. der Satan. In den Händen götzendieneriſcher Völker mußten die Juden ſeit geraumer Zeit die Weltherrſchaft ſehen: folglich war nach ihren Begriffen der Obergötze, der Satan, Herrſcher oder Gott dieſer gegenwärtigen Welt (2 Kor. 4, 4. Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11). Die Verſuchung zur Abgötterei, welche der Meſſias als Antitypus des Volkes zu beſtehen hatte, geſtaltete ſich daher in der Vorſtellung dieſer ſpäteren Zeit geradezu als Aufforderung zur Teufelsanbetung; wozu der Teufel als Reizmittel das Verſprechen fügen konnte, dem Meſſias dieſe ganze Welt, über die ihm als dem Herrn derſelben die Verfügung zuſtehe (Luc. 4, 6), übergeben zu wollen. Um dieſem Reize die möglichſte ſinnliche Stärke zu verſchaffen, muß er Jeſu dieſe Welt in ihrer ganzen Herrlichkeit zeigen; in dieſer Abſicht führt er ihn auf einen hohen Berg, wie den Moſes vor ſeinem Ende Jehova auf den Berg Nebo geführt und ihn das ganze Land hatte ſchauen laſſen, das er dem Volk Iſrael geben wollte (5 Moſ. 34, 1 fg.). Daß der Meſſias dieſer Verſuchung ſo wenig wie der früheren erliegen durfte, verſteht ſich von ſelbſt, und auch hier iſt die Waffe, mit der er den Verſucher zurückſchlägt, ein Wort aus der Rede des Moſes am Schluſſe der Wüſtenwanderung, die Mahnung an das Volk nämlich, Jehova allein mit Ausſchluß aller andern Götter zu verehren (5 Moſ. 6, 13 fg.).

So in drei Gängen geſchlagen, muß ſich der Satan überwunden geben und zieht ab, doch, wie Lucas (4, 13) hinzuſetzt, nur um bei gelegener Zeit ſeinen Angriff zu erneuern. Wenn unter dieſem ſpätern Angriff Lucas ohne Zweifel das Leiden Jeſu verſtand, ſo findet ſich dieſes, freilich gerade nicht bei Lucas, ſondern bei Matthäus, gleichfalls durch drei Gänge eröffnet, indem ſich Jeſus im Garten Gethſemane dreimal von den ſchlafenden Jüngern

losreißt, um von dem Vater die Abwendung des Leidenskelchs zu erflehen (Matth. 26, 36 — 45). Ebenſo verleugnet dann Petrus dreimal ſeinen Meiſter (Matth. 26, 69 — 75), und muß dafür dreimal ſeine Liebe zu demſelben in Frage geſtellt ſehen (Joh. 21, 15 — 17); lauter Fälle, in welchen die dreimalige Wiederholung den gleichen Grund haben wird: die natürliche Vorliebe nicht blos der Juden für die Dreizahl, die insbeſondere zur Anordnung dramatiſcher Scenen, wie unſere Verſuchungsgeſchichte, geeignet erſcheinen mußte. Daher ließ auch die oben erwähnte Erzählung der Gemara den Satan mit Abraham drei Gänge machen; während andere rabbiniſche Darſtellungen, vielleicht nach der Zahl der ägyptiſchen Plagen, von zehn Verſuchungen Abraham's zu ſagen wiſſen.

Die Dreizahl der Verſuchungsgänge iſt in der ſummariſchen Angabe bei Marcus verſchwunden, wo es nur heißt: „Und ſogleich (nach der Taufe Jeſu) trieb ihn der Geiſt in die Wüſte, und er war in der Wüſte vierzig Tage, verſucht werdend von dem Satan, und war mit den Thieren, und Engel dieneten ihm". Ob die Thiere nur das Bild der Wüſte weiter ausmalen (vgl. auch 2 Macc. 5, 27), oder Jeſum als zweiten Adam darſtellen ſollen: ein abenteuerlicher Zug iſt es immer, der zuſammen mit der bis zum Unverſtändlichen verkürzten Darſtellung des Uebrigen nicht für die Urſprünglichkeit dieſes Berichts und des zweiten Evangeliums überhaupt ſpricht. Aber auch der Bericht des Lucas erſcheint dem des Matthäus gegenüber als ein abgeleiteter, theils darin, daß er, wenigſtens nach der gewöhnlichen Lesart, erſt von einem Verſuchtwerden während der vierzig Tage ſpricht, dann nach Verfluß derſelben doch noch die drei einzelnen Verſuchungsacte folgen läßt, theils durch künſtelnde Ueberarbeitung der Erzählung dieſer letzteren bei Matthäus. Künſtelei iſt es für's Erſte, daß Lucas die Verſuchung zur Teufelsanbetung an die zweite, die zum Herabſtürzen von der Tempelzinne an die dritte Stelle geſetzt hat. Dem Inhalte nach iſt die Aufforderung, ihn anzubeten, das Stärkſte, was der Teufel Jeſu zumuthen konnte, macht alſo paſſend den Schluß; was den Lucas zu einer Umſtellung veranlaßte, war ohne Zweifel die Reflexion, daß der Satan mit Jeſu wohl eher aus der Wüſte auf den Berg und dann in die Stadt, als aus der Wüſte in die Stadt und dann wieder hinaus auf den Berg möge gegangen ſein: eine ungehörige Reflexion bei einer Erzählung wie die unſrige, wo es auf eine Unwahrſcheinlichkeit mehr oder weniger nicht ankam. Den Ueberarbeiter verrathen ferner Zuſätze wie der, daß der Teufel Jeſu die ſämmtlichen Reiche der Welt „in einem Augenblicke" gezeigt, daß er ſein Anerbieten derſelben mit ſeiner Weltherrſchaft begründet haben, und daß er ſchließlich nur bis auf Weiteres von ihm gewichen ſein ſoll, da er doch in dieſer Art, d. h. perſönlich und ſichtbar, Jeſu ſpäter nicht mehr gegenübergetreten iſt. Darüber kommt dem Lucas der von Marcus trotz ſeiner Verkürzung bewahrte Schluß der Erzählung bei Mat-

thäus abhanden, daß nach dem Abzuge des Teufels Engel ſich eingeſtellt und Jeſum bedient haben. Sie erquickten ihn nachträglich, wie ein Engel den Elias im Voraus (1 Kön. 19, 5 fg.), aber nicht mit irdiſcher, ſondern ohne Zweifel mit himmliſcher Speiſe, mit dem Engelbrode, wie das Manna nach ſpäterer jüdiſcher Vorſtellungsweiſe genannt wurde (Pſ. 78, 25 in der griechiſchen Ueberſetzung; Weish. 16, 20), und ſo bewährte ſich das von Jeſu gleich Anfangs ausgeſprochene Vertrauen, daß zur Erhaltung des Frommen Gott nicht an das gemeine ſinnliche Brod gebunden ſei.

Das vierte Evangelium hat keine Verſuchungsgeſchichte; ja, als wollte es dieſelbe abſichtlich ausſchließen, kettet es die einzelnen Begebenheiten von der Taufe Jeſu durch Johannes bis zu ſeiner erſten Wunderhandlung durch die knappſten Zeitbeſtimmungen, wie: am andern, am dritten Tage (1, 29. 35. 44. 2, 1) ſo enge zuſammen, daß dazwiſchen die Verſuchung mit ihren vierzig Tagen keinen Platz finden kann. Hier hat demnach allerdings Johannes eine unglaubliche Erzählung weniger als die Synoptiker; allein er übergeht ſie nicht, weil er ſie hiſtoriſch zu wenig beglaubigt, ſondern weil er ſie dogmatiſch nicht nach ſeinem Geſchmacke fand. Zwar der Teufel hatte auch in ſeiner Dogmatik, ſowohl als Urheber der Sünde unter den Menſchen, wie als Widerſacher Chriſti, einen hervorragenden Platz; aber ein ſinnfälliges Hervortreten deſſelben widerſtrebte ſeiner helleniſtiſchen Bildung, und daß ſich Jeſus mit ihm, wie mit einem Ebenbürtigen, in einen förmlichen Zweikampf eingelaſſen haben ſollte, ſchien der Würde des Gottesſohns in ſeinem Sinne unangemeſſen zu ſein. Darum ſuchte der Verfaſſer des vierten Evangeliums, wie ſonſt öfters, ſo auch hier, mit Preisgebung der Form den Inhalt und das Ergebniß der Verſuchungsgeſchichte feſtzuhalten, wobei er ſich an die Hinweiſung des dritten Evangeliſten auf das Leiden Jeſu als eine erneuerte ſataniſche Anfechtung hielt. In dieſem Sinne führt er, auch hierhin dem Lucas (22, 3) folgend, doch mit Vermeidung ſeines an eine förmliche Teufelsbeſitzung erinnernden Ausdrucks (deſſen weſentlichen Inhalt er übrigens 6, 70 doch für ſeine Darſtellung zu retten weiß), insbeſondere den Verrath des Judas auf ſataniſche Eingebung zurück (13, 2), und faßt weiterhin vor dem Anfang der eigentlichen Leidensgeſchichte Alles, was als wirklicher dogmatiſcher Gehalt der Verſuchungsgeſchichte angeſehen werden konnte, in die Worte zuſammen, die er ſeinem Chriſtus in den Mund legt (14, 30): „Es kommt der Herrſcher der Welt und hat mir nichts an.“

Indem wir ſo die Verſuchungsgeſchichte als einen meſſianiſchen Mythus faſſen, entgehen wir für's Erſte allen den an dieſer Stelle herkömmlichen Quälereien, ſie mit ihren vierzig Tagen in das gerade hier ſo eng zuſammengezogene Gewebe der johanneiſchen Erzählung einzufügen. Zu dieſem Ende hat die apologetiſche Theologie von dem Anfang der Geſchichtserzählung des

vierten Evangeliums, Kap. 1, 19, bis 4, 54 herunter kaum eine Stelle unversucht gelassen, doch überall mit gleich schlechtem Erfolge, da die johanneische Darstellung nicht nur nicht auf die mögliche Einschiebung, sondern wahrscheinlich umgekehrt auf die Ausschließung der Versuchungsgeschichte berechnet ist. Doch auch abgesehen von dieser Incongruenz des vierten Evangeliums mit den synoptischen, die bei unsrer Ansicht von dem erstern gegen die Erzählung der letztern nichts beweist, bietet für's Andere diese Erzählung an sich schon so besonders viele und bedeutende Schwierigkeiten dar, daß eine Betrachtungsweise, die diese von vornherein abschneidet, als ein willkommener Fund erscheinen muß. Denn so viel Keckheit werden heut zu Tage Wenige haben, um mit Ebrard zu sagen, die Würde Jesu als des zweiten Adam habe erfordert, daß ihm der Satan wie dem ersten persönlich und sichtbar, doch nicht mehr wie diesem in thierischer Maske, sondern unverlarvt in seiner eigenen Gestalt erschienen sei. An die Ausflüchte einer Vision, eines Traums, einer Parabel u. dgl. aber darf man nur erinnern, um dieselben im Angesichte des Textes, der offenbar von einem wirklichen äußeren Vorgang spricht, als ebenso unannehmbar erscheinen zu lassen, wie die Annahme eines Mythus, sobald man sich nur einmal in den richtigen Gesichtspunkt gestellt hat, sich von selbst ergibt.

Durch Hereinziehung der Tauf- und Versuchungsgeschichte haben wir den Kreis bereits überschritten, der als evangelische Vorgeschichte abgegränzt, und neuerlich auch als derjenige ausgesondert zu werden pflegt, innerhalb dessen man sich gegen die Zulassung mythischer Elemente nicht länger sträuben will. Die ganze Theologenschule, die durch Schleiermacher ihr Gepräge erhalten hat, als deren Vertreter wir hier nur de Wette und Hase nennen wollen, gibt mit ihrem Meister, ja in noch weiterem Umfang und vollerem Sinn als dieser, die Geburts- und Kindheitsgeschichte als historisch auf und betrachtet sie als ein Gewebe urchristlicher Sagen und Dichtungen, woraus ein geschichtlicher Kern, wenn auch ein solcher vielleicht zu Grunde liegen möge, doch auf keinen Fall mehr herauszufinden sei.[1]) Damit ahmt man das Beispiel kluger und entschlossener Feldherren nach, die, um einen festen Platz desto eher behaupten zu können, unhaltbare Vorstädte preiszugeben, ja selbst niederzubrennen kein Bedenken tragen. Als eine solche gegen das kritische Belagerungsgeschütz nicht länger haltbare Vorstadt hat man freilich in neuerer Zeit alle Gelegenheit gehabt, die evangelische Vorgeschichte kennen zu lernen, und es gehört entweder der ganze Starr- und Stumpfsinn der ältern Tübinger Schule, oder die ganze rabulistische Dreistigkeit der neukirchlichen Richtung dazu, um sich, wie Schmid oder Ebrard, solchem Augenschein zu

1) Hase, Leben Jesu, §. 26.

verſchließen und auch dieſen Theil der evangeliſchen Geſchichte als vollkommen hiſtoriſch feſthalten zu wollen.

Dennoch iſt in dem Verfahren der Theologen dieſer letzteren Art etwas, worin wir ihnen gegen jene andern Recht geben müſſen. Das Abbrennen einer Vorſtadt iſt nur dann rathſam, wenn ſie von den Stadttheilen, die man halten will, ſo beſtimmt abgegränzt iſt, oder die letzteren von ſo feuerfeſtem Stoffe ſind, daß eine Fortpflanzung des Brandes von jener auf dieſe nicht zu befürchten ſteht. Iſt hingegen eine ſolche möglich, oder gar wahrſcheinlich, ſo läßt man lieber die Vorſtadt ſtehen und ſieht, wie lange man ſie halten kann, als daß man durch Anzündung derſelben den Untergang des ganzen Platzes beſchleunigt. Freilich, wenn wir jene Theologen der erſteren Klaſſe hören, ſo wäre der evangeliſche Bericht über das öffentliche Leben Jeſu gegen ſolche Gefahr in jeder Art ſicher geſtellt. Als Graben und Ringmauer ſoll ihm das apoſtoliſche Zeugniß dienen, das (nach Apoſtelgeſch. 1, 21 fg. 10, 36 fg. vgl. mit Marc. 1, 1) erſt mit der Taufe Johannis ſeinen Anfang nehme. [1]) Allein ein apoſtoliſches Zeugniß erkennen ja dieſe Theologen in den ſynoptiſchen Evangelien nicht an, das des Johannes aber, den ſie als Augenzeugen nicht aufgeben mögen, wiſſen ſie neuerdings durch die bekannten Alibi's, die ſie eintreten laſſen ſo oft er etwas ihnen Unglaubliches erzählt, illuſoriſch zu machen. Was aber das dauerhaftere Material betrifft, woraus die Erzählungen aus dem öffentlichen Leben Jeſu beſtehen ſollen, ſo ſtehen gleich innerhalb der Ringmauer erſtens die Taufgeſchichte mit der Taube und der Himmelsſtimme, wovon die erſtere auch der Augenzeuge Johannes hat, dann die Verſuchungsgeſchichte mit dem perſönlich auftretenden Teufel: Stoffen, gewiß ſo brennbar, als irgend welche in der Kindheitsgeſchichte, alſo von dem in der Vorſtadt angeſteckten Feuer leicht, ja nothwendig zu ergreifen. Oder fangen wir vom Ende der evangeliſchen Geſchichte an, ſo iſt die Erzählung von der Himmelfahrt Jeſu das ebenbürtige Seitenſtück zu der von ſeiner übernatürlichen Erzeugung, die Verklärungsgeſchichte von der Taufgeſchichte, dann laufen durch das ganze Gebiet des Lebens Jeſu die Erzählungen von ſeinen Wundern fort, die gleichfalls aus einem gefährlichen Material beſtehen. Steht es ſo im Innern der Feſtung, ſo thut man freilich gut, ſich zweimal zu beſinnen, ehe man die Vorſtadt in Brand ſteckt, und wäre ich unglücklicherweiſe drinnen, würde ich es auch mit denen halten, die lieber das Ganze, einſchließlich der Vorſtädte, auf ungewiſſes Gelingen hin vertheidigen, als durch Abbrennen der letzteren das Ganze dem gewiſſen Verderben preisgeben wollen. Der wirkliche Unterſchied zwiſchen der Kindheitsgeſchichte Jeſu und der ſeines öffentlichen Lebens, wie ſie in den Evangelien uns vorliegt, iſt nur der, daß in jener, von etlichen ganz allgemeinen Notizen abgeſehen, gar

1) Haſe, Leben Jeſu, a. a. O.

nichts Hiſtoriſches iſt, in dieſer dagegen zwiſchen dem Unhiſtoriſchen doch auch manches Geſchichtliche ſich findet, dem der kritiſche Brand nichts anhaben kann. Dieſes Geſchichtliche jedoch wird immer zugleich das Natürliche ſein; das Uebernatürliche in der Geſchichte des öffentlichen Lebens Jeſu iſt dem in der Kindheitsgeſchichte ſo gleichartig, daß, wer es hüben als hiſtoriſch feſthalten zu müſſen glaubt, am beſten thut, auch drüben keinen Zweifel an ſeiner geſchichtlichen Geltung aufkommen zu laſſen.

Zweites Kapitel.

Die mythiſche Geſchichte des öffentlichen Lebens Jeſu.

67.

Ueberſicht.

Iſt die Geſchichte der Geburt und Kindheit Jeſu, ein paar magere hiſtoriſche Notizen abgerechnet, durchweg aus dogmatiſchen Vorſtellungen herausgeſponnen, und mußte daher ganz in den Bereich unſerer jetzigen Darſtellung gezogen werden, deren Aufgabe es iſt, die Ausbildung der mythiſchen Geſchichte Chriſti genetiſch nachzuweiſen; während wir im vorigen Buche, wo es ſich um die wirkliche Geſchichte Jeſu handelte, nichts mit derſelben anzufangen wußten: ſo haben wir in der Geſchichte ſeines öffentlichen Lebens, wie die Auseinanderſetzung unſeres vorigen Buchs gezeigt hat, ſowohl an Thatſachen als beſonders an Reden Jeſu manches Hiſtoriſche anzuerkennen, und werden es daher hier nur mit dem Reſte zu thun haben, welcher dort in der geſchichtlichen Conſtruction nicht aufgegangen iſt. Hieher gehört begreiflich in erſter Linie das Wunderbare, ſowohl die Wunder, welche Jeſus gethan, als die ſich mit ihm oder in Bezug auf ihn zugetragen haben ſollen; es gehört aber auch Manches daher, das zwar nicht, wie das Wunder, den Naturgeſetzen, aber doch denen der geſchichtlichen Wahrſcheinlichkeit widerſpricht, d. h. von dem ſich leichter begreifen läßt, wie es als Gebilde der frommen Sage oder Dichtung entſtehen, als wie es ſich wirklich habe zutragen können. Daß hierüber geſtritten werden kann, erhellt von ſelbſt; wir begnügen uns daher, nur diejenigen Stücke aus der Geſchichte des öffentlichen Lebens Jeſu hier vorzunehmen, bei denen die mythiſche Bildung mit einer gewiſſen Anſchaulichkeit nachzuweiſen iſt. Dergleichen Stücke ſind von vorne herein das Verhältniß Jeſu zu ſeinem Vorläufer und zu ſeinen Jüngern, gegen den Schluß die Geſchichten von der Verklärung Jeſu und ſeinem Einzug in Jeruſalem; während vom Anfang bis zum Ende dieſer Periode die zahlreichen Wundererzählungen fortlaufen.

Erste Mythengruppe.

Jesus und sein Vorläufer.

68.

Man hatte geschichtlich: Johannes hat Jesum getauft. Man wollte dogmatisch haben: Johannes hat durch seine Taufe, als durch eine Salbung, Jesum zu seinem messianischen Amte eingeweiht. Daher die schon früher betrachtete Taufgeschichte.

Nun hatte man aber weiter historisch: der Täufer hat sich, nachdem er Jesum getauft hatte, nicht an diesen angeschlossen, sondern sein Taufgeschäft ganz wie bisher für sich fortgesetzt. Das behagte dem dogmatischen Interesse der Christenheit natürlich nicht: der Täufer sollte Jesum auch selbst noch als den Messias anerkannt haben. Wie die synoptische Ueberlieferung dieß schon durch ihre Darstellung der Taufgeschichte zu erreichen suchte, haben wir gesehen. Indem sie den Johannes zum Augen- und Ohrenzeugen des Wunders machte, das sich dabei ereignet haben sollte, verstand es sich von selbst, daß er sich das gesagt sein ließ und Jesum als den, wofür ihn die Himmelsstimme erklärte, anerkannte. Schon vorher hatte er auf einen Stärkeren als er, der nach ihm kommen und mit dem heiligen Geiste taufen würde, verwiesen; daß er dabei schon die Person Jesu von Nazaret im Auge gehabt habe, wird nicht ausdrücklich gesagt, aber nach seiner Geburtsgeschichte bei Lucas ist es vorauszusetzen, und wenn er nach Matthäus den zu seiner Taufe herankommenden Jesus mit der Erklärung zurückhalten will, vielmehr thäte ihm, dem Täufer, noth, sich von Jesu taufen zu lassen, so muß er in diesem bereits vor dem Taufwunder jenen Stärkeren erkannt haben. Dieser Anerkennung Jesu von Seiten des Täufers gab das Hebräer-Evangelium auch einen anschaulichen Ausdruck, indem es nach der Himmelsstimme den Täufer Jesu zu Füßen fallen und ihn um Ertheilung der Taufe bitten ließ.[1])

Immer blieb jedoch die Frage, warum doch der Täufer, nachdem ihm einmal der Größere, auf den er nur vorbereiten sollte, durch Gott selbst gezeigt und gleichsam vorgestellt war, nicht sofort sein Geschäft eingestellt und sich an ihn angeschlossen habe? Darauf antwortete die synoptische Tradition zunächst mit dem vierzigtägigen Aufenthalt Jesu in der Wüste, wo der Messias allein sein mußte. Weiterhin lassen Matthäus und Marcus,

1) Epiphan. haeres. XXX, 13.

wie man faſt glauben muß, während oder am Schluſſe dieſes Aufenthalts, die Gefangennehmung des Täufers erfolgen, wo es dann ohnehin mit der Anſchließung ein Ende hatte.

Nun wußte man aber, oder glaubte doch zu wiſſen, daß Johannes nicht ſogleich getödtet, ſondern einige Zeit gefangen gehalten worden war, und da während dieſer Zeit Jeſus ſeine öffentliche Wirkſamkeit begonnen haben ſollte, ſo konnte man ſich nicht anders denken, als daß der Täufer von dieſer noch Kenntniß genommen habe (Matth. 11, 1 fg. Luc. 7, 18 fg.). Das weit umher erſchallende Gerücht von Jeſu Wunderthaten mußte ihm trotz der Kerkermauern zu Ohren kommen, und da er von jeher einen nach ihm Kommenden verkündigt hatte, ſo drängte ſich ihm jetzt die Frage auf, ob der Mann von ſolchen Thaten nicht eben jener Kommende ſei, den zu verkündigen er geſandt geweſen? Hatte er freilich einſt bei ſeiner Taufe den heiligen Geiſt in Taubengeſtalt über Jeſu ſchweben ſehen und die himmliſche Erklärung ſeiner Gottesſohnſchaft vernommen, ſo mußte er ohne Anfrage wiſſen, daß Jeſus und kein Anderer jener Kommende ſei, und hatte er mittlerweile überdieß von ſeinen Wunderthaten gehört, ſo konnte ihn das in ſeiner Ueberzeugung nur beſtärken. So, wie er nach der ſynoptiſchen Erzählung thut, fragen laſſen, noch dazu mit dem zweifelnden Zuſatz, ob man vielleicht eines Andern warten ſolle? konnte er nur, wenn entweder er über die Bedeutung des Taufwunders unterdeſſen zweifelhaft geworden, oder dieſes gar nicht geſchehen war. Daß er nun aber von dem Glauben an das hohe Wunderzeichen, deſſen Zeuge zu ſein er gewürdigt worden, im Kerker abgefallen wäre, eine ſo ſchwere Schuld deutet unſere Erzählung mit keinem Worte an. Wir müſſen alſo annehmen, daß ſie die jetzige Taufgeſchichte nicht vorausſetzt, d. h. daß die Erzählung von der Sendung des Täufers aus dem Kerker urſprünglich von einem Verfaſſer herrührt, der von einem wunderbaren Vorgang bei der Taufe Jeſu nichts wußte. Daher läßt er ihn fragen, wie jeder Andere auch fragen konnte, nämlich, da man Wunder auch einem bloßen Propheten zutraute, ob die Wunder, die man ihm von Jeſus erzählte, wirklich den erſehnten Meſſias bedeuten, oder ob man, wie ſchon ſo oft, die Hoffnung auf dieſen noch weiter hinaus vertagen müſſe? Als Antwort auf dieſe Frage wird ein Ausſpruch Jeſu verwendet, der, wenn er anders von ihm gethan worden iſt, einer frühern Auseinanderſetzung gemäß ſich nur auf die ſittlichen Wunder ſeines Wirkens beziehen kann[1]), von den Evangeliſten aber als Hinweiſung auf die wirklichen ſinnlichen Wunderthaten, die Jeſus verrichtet habe, verſtanden wird.

Wie dieſe Antwort auf den Täufer gewirkt, ob ſie ihn zur Anerkennung Jeſu als deſſen, der da kommen ſollte, geführt habe, wird nicht geſagt; ſtatt deſſen aber wird Jeſu eine Rede über Johannes in den Mund

1) S. oben, Erſtes Buch, S. 265.

gelegt, die er gar wohl auch ohne eine ſolche Sendung deſſelben gethan haben kann, die aber gerade hieher geſtellt wurde, weil ſie geeignet ſchien, der geſchichtlich vorliegenden Thatſache, daß der Täufer ſich nicht an Jeſum angeſchloſſen hatte, viel von ihrem Anſtößigen zu nehmen. Während nämlich in dieſer Rede (Matth. 11, 7 fg. Luc. 7, 24 fg.) Johannes einerſeits als der verheißene meſſianiſche Vorläufer, als die höchſtſtehende Perſönlichkeit der alten Zeit anerkannt wird, muß er ſich doch andererſeits ſtreng von den Söhnen der neuen Zeit, des meſſianiſchen Himmelreichs, unterſcheiden, ſogar dem Geringſten von dieſen unterordnen laſſen; wobei es dann weniger Wunder nehmen konnte, daß ihm auch das volle Verſtändniß desjenigen, der dieſe neue Zeit herbeigeführt hatte, abgegangen war.

Daß Johannes von Herodes in's Gefängniß geſetzt worden, gibt auch Lucas ſummariſch an (3, 20); aber wann dieß geſchehen, und daß er jene Geſandtſchaft an Jeſum bereits aus dem Gefängniß geſchickt habe, dieſe Angabe des Matthäus findet ſich bei Lucas nicht. Dadurch wurde nun aber der Ausgang dieſer Sendungsgeſchichte, von der ſo gar kein Erfolg gemeldet wird, auf's Neue unbefriedigend. War Johannes, nachdem der von ihm angekündigte Größere öffentlich zu wirken angefangen, und nun überdieß ſeine Zweifel ſo nachdrücklich beantwortet hatte, noch auf freiem Fuße und unbehindert, ihm ſeine Unterwürfigkeit zu bezeigen, warum hat er es nicht gethan? Er mußte es gethan haben, zwar nicht ſo, daß er ſein Taufen aufgab und ſich an ihn anſchloß, denn daß er dieß nicht gethan hatte, dafür war die Fortdauer ſeiner von der Jüngerſchaft Jeſu ſtreng geſchiedenen Schule ein zu ſprechender Beweis; wohl aber ſo, daß er jene Frage, ob Jeſus der Kommende ſei, ſtatt ſie zweifelnd an dieſen zu richten, ſich ſelbſt und Andern im Sinne des feſteſten Glaubens beantwortet, über ſein Verhältniß zu ihm Erklärungen gegeben hatte, die jeden Anſtoß heben mußten. Dieſe Wendung hat der Erzählung der vierte Evangeliſt gegeben (1, 19—28), wobei er ſich, wie auch ſonſt öfters, an den Lucas angeſchloſſen, das von dieſem Begonnene fortgebildet und zum Ziele geführt hat.

Die Hinweiſung des Täufers auf einen Stärkeren, der nach ihm kommen würde, hatte ſchon Lucas durch die Vermuthung der zu ihm hinausſtrömenden Volkshaufen, er möchte wohl der Meſſias ſein, motivirt, ihr alſo die beſtimmtere Bedeutung einer Ablehnung dieſer Würde und einer Ueberweiſung derſelben an den nach ihm Kommenden gegeben (3, 15. vgl. Apoſtelgeſch. 13, 25). Dem vierten Evangeliſten war auch dieß gewiſſermaßen noch nicht officiell genug. Es genügte nicht, daß die Leute jene Vermuthung nur ſtill im Herzen gehegt, ſie mußten ſie ausdrücklich als Frage an den Täufer geſtellt haben; und die Leute, die ſie ſtellten, durften nicht blos gemeine Volkshaufen, ſondern es mußten Abgeſandte der jüdiſchen Obrigkeit in Jeruſalem, Prieſter und Leviten, geweſen ſein, damit auf die

vor ihnen abgegebene Erklärung des Täufers ſich ſpäter Jeſus als auf ein menſchlich beweiskräftiges Zeugniß berufen konnte (vgl. Joh. 5, 33 fg.). Dabei ergab ſich nur der Uebelſtand, daß, was ſich von unbefangenen, leicht erregten Volkshaufen gar wohl begreifen läßt, von Seiten der jüdiſchen Hierarchen und ihrer phariſäiſchen Sendlinge undenkbar iſt: daß ſie nämlich dem Täufer, deſſen Bußpredigt unmöglich nach ihrem Sinne ſein konnte, und der die phariſäiſche Sekte auch ausdrücklich angegriffen hatte, nach einander die Titel des Meſſias, des Elias, des Propheten, präſentirt haben ſollten, um mit allen einen Korb zu bekommen. Daß ſie es aus böſer Abſicht gethan, um den Johannes, wenn er einen dieſer Titel annähme, wie ſpäter Jeſum, daran faſſen, bei den Römern verdächtigen und zur Strafe ziehen zu können, wird von dem Evangeliſten nirgends angedeutet, deſſen Abſehen vielmehr einzig dahin geht, den Johannes jene Titel ausſchlagen zu laſſen; ſollte er ſie aber ausſchlagen können, ſo mußten ſie ihm angeboten worden ſein. Bei Lucas hatte er nur den Meſſiastitel zu Gunſten Jeſu abgelehnt, während er bei ſämmtlichen Synoptikern von Jeſus ſelbſt in gewiſſem Sinne für Elias und ohnehin für einen Propheten im höchſten Sinne erklärt wird (Matth. 17, 12 fg. vgl. 11, 9. 14). Im vierten Evangelium muß er auch die beiden letztern Titel ausſchlagen, theils um ſich noch tiefer unter Jeſus zu ſtellen, theils wohl auch, weil dem Verfaſſer die Betrachtung des Täufers als andern Elias zu jüdiſch war.

Aber auch die Sendung der beiden Johannisjünger zu Jeſu hat der vierte Evangeliſt, nur in einer nach ſeiner Art umgearbeiteten Geſtalt, zu erhalten gewußt. Nicht erſt ſpäter aus dem Gefängniß, ſondern bald nach der Taufe, weiſt bei ihm Johannes zwei ſeiner Jünger auf den vorüberwandelnden Jeſus hin, und nicht mit einer zweifelnden Frage, ob er der Kommende, ſondern mit der beſtimmten Verſicherung, daß er das ſündentragende Lamm Gottes ſei; wie hierauf Jeſus bei den Synoptikern die Boten ihrem Meiſter verkündigen heißt, was ſie hören und ſehen, ſo gibt er hier auf die Frage der beiden Johannisjünger, wo er ſich aufhalte, zur Antwort: kommt und ſehet! worauf die Beiden, ſtatt wie die ſynoptiſchen Abgeſandten zu dem Täufer zurückzukehren, im Gefolge Jeſu bleiben und ihm weitere Jünger zuführen (1, 35 fg.).

Da man die Anfrage des Täufers durch die zwei Jünger bei Matthäus und Lucas, ſo wie ſie jetzt im Zuſammenhang der beiden Evangelien nach der Taufgeſchichte ſteht, nur als Zweifel und Anſtoß verſtehen konnte, ſo wollte der vierte Evangeliſt auch dieſen Zug lieber durch Umwandlung unſchädlich machen, als unberichtigt ſtehen laſſen. Der Anſtoß wurde alſo auf die Jünger des Täufers übertragen: ſie, nicht der Meiſter ſelbſt, ſollten ſich daran geſtoßen haben, daß derjenige, der einſt am Jordan im Gefolge ihres Meiſters geweſen, nun größeren Zulauf als dieſer ſelbſt habe, und nicht Jeſus ſandte dem Johannes, ſondern dieſer ſelbſt gab ſeinen

Jüngern die löſende Erklärung (3, 22 fg.). Daß ſich die Beſchwerde der Johannisjünger bei ihrem Meiſter an den Streit mit einem Juden über die Reinigung, d. h. den reinigenden Werth der Taufe, knüpfte (V. 25), und daß Johannes in ſeiner Antwort Jeſum mit dem Bräutigam, ſich mit dem Freunde deſſelben vergleicht (V. 29), erinnert an eine andere ſynoptiſche Stelle (Matth. 9, 14 fg.), wo die Johannisjünger Jeſu die Frage vorlegen, warum ſie und die Phariſäer ſo viel faſten, ſeine Jünger aber nicht? und Jeſus ihnen zur Antwort gibt, für die Hochzeitleute ſchicke es ſich nicht, zu trauern und zu faſten, ſo lange der Bräutigam bei ihnen ſei. Auch dieſe Stelle hat der vierte Evangeliſt hier verarbeitet und der Vergleichung Jeſu mit dem Bräutigam die Wendung gegeben, daß nicht, wie bei den Synoptikern, die Zeit der Anweſenheit des Bräutigams mit der, wann er von den Seinigen genommen ſein werde, d. h. die Lebenszeit Jeſu mit der Zeit nach ſeinem Tode, ſondern der Bräutigam, d. h. der vom Himmel gekommene Gottesſohn; mit ſeinem nur von der Erde ſtammenden Vorläufer in Gegenſatz geſtellt wird. Indem hiebei der Täufer ſelbſt ſich für denjenigen erklärt, der dem zunehmenden Jeſus gegenüber abnehmen müſſe, ſagt er einestheils daſſelbe von ſich im Verhältniß zu Jeſu aus, was der Verfaſſer der Bücher Samuel's von Saul im Verhältniß zu David (2 Sam. 3, 1); damit dieß aber den vollen Werth einer freien Unterordnung habe, wird ausdrücklich erklärt, daß er noch nicht in's Gefängniß geworfen geweſen ſei (V. 24), daß er vielmehr noch im offenen Feld und ohne Zwang die Waffen vor Jeſu geſtreckt habe.

Der Widerſpruch mit Matthäus, der die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu erſt nach der Gefangennehmung des Täufers beginnen läßt, liegt hier auf der Hand; aber auch übrigens gibt uns der vierte Evangeliſt von dem Täufer ein Bild, das ſich weder mit der Schilderung deſſelben in den drei erſten Evangelien, noch mit der geſchichtlichen Wahrſcheinlichkeit vereinigen, ſondern nur aus der Eigenthümlichkeit dieſes Evangeliſten erklären läßt. Zwar daß er uns von dem rauhen Aeußern, der Kleidung und Lebensart des Täufers keine Schilderung macht, kann man um ſo unerheblicher finden, da er doch die Prophetenſtelle von dem Rufer in der Wüſte gleich den Synoptikern auf ihn anwendet (1, 23). Bedenklicher ſchon iſt eine andere Lücke in ſeiner Schilderung des Täufers. Bei den Synoptikern beſteht deſſen Predigt aus den zwei Stücken: thut Buße, denn das Himmelreich iſt nahe. Johannes übergeht die erſtere Hälfte ganz, um die zweite, aber in freier und höherer Weiſe, deſto weiter auszuführen. Wie die Synoptiker, ſo läßt auch er den Täufer auf einen nach ihm kommenden Stärkeren und Höherſtehenden hinweiſen; aber dieſe höhere Würde deſſelben wird mit Zügen näher bezeichnet, die theils dem ſynoptiſchen Täufer, theils dem Gedankenkreiſe der Synoptiker ſelbſt fremd ſind. Daß er das Lamm ſei, das der Welt Sünde trage (Joh. 1, 29. 36), dieſe Anwendung der Weiſſagung Jeſ. 53, 4 fg. 7

auf Jeſum, iſt zwar auch den drei erſten Evangeliſten nicht unbekannt, wenn ſie in dem ſterbenden Jeſus ein Sühnopfer für Viele ſehen (Matth. 20, 28. Marc. 10, 25. vgl. Matth. 26, 28); aber dem Täufer ſchon eine Einſicht zuzuſchreiben, die den Jüngern Jeſu erſt nach ſeinem Tode aufzudämmern begann, fällt ihnen nicht ein. Das Andere aber, was der Täufer im vierten Evangelium ausſpricht, daß der nach ihm gekommene Jeſus nur deßwegen ihn überholt habe, weil er vor ihm geweſen ſei (1, 15. 30), nur deßwegen über allen Andern ſtehe, weil er vom Himmel komme und auf Erden verkündige, was er dort geſehen und gehört habe (3, 31 fg.), dieſe Anſicht von einer himmliſchen Präexiſtenz Jeſu vor ſeiner Menſchwerdung iſt nicht nur dem ſynoptiſchen Täufer, ſondern den Synoptikern ſelbſt fremd und nur dem vierten Evangeliſten eigenthümlich, der ſie in ſeiner ſubjectiven Weiſe auch ſeinem Täufer geliehen, und um über die Unterſchiebung keinen Zweifel übrig zu laſſen, ihm zum Theil ganz dieſelben Ausdrücke und Wendungen in den Mund gelegt hat, in denen er eben vorher ſeinen Jeſus zu Nikodemus hatte ſprechen laſſen. Hatte Jeſus zu Nikodemus geſagt: „Was vom Fleiſche geboren iſt, das iſt Fleiſch, und was vom Geiſte geboren iſt, das iſt Geiſt; wir reden was wir wiſſen, und was wir geſehen haben, das bezeugen wir, und unſer Zeugniß nehmet ihr nicht an“ (3, 6. 11); ſo ſpricht nun der Täufer über Jeſum: „Wer von der Erde ſtammt, der iſt von der Erde und redet von der Erde; wer vom Himmel kommt, der iſt über Allen, und was er geſehen und gehört hat, das bezeugt er, und ſein Zeugniß nimmt Niemand an“ (3, 31 fg.). Da überhaupt im vierten Evangelium der Täufer, Jeſus und der Evangeliſt wo er eigene Reflexionen einmiſcht, in denſelben Gedanken und Redensarten ſich bewegen, ſo ſind hier nur drei Fälle denkbar. Entweder haben ſowohl Jeſus als der Evangeliſt dieſe Denk- und Sprechart von dem Täufer gelernt; oder ſowohl der Täufer als der Evangeliſt haben ſie von Jeſu angenommen; oder endlich der Evangeliſt hat ſeine Denk- und Ausdrucksweiſe ſowohl Jeſu als dem Täufer geliehen. Das Erſtere iſt gegen den religiöſen Reſpect, den man Jeſu ſchuldig zu ſein glaubt, es iſt aber auch gegen die geſchichtliche Wahrſcheinlichkeit, da theils die ſynoptiſchen Evangelien von ſolchen Gedanken und Ausdrücken im Munde des Täufers nichts wiſſen, theils für ſeinen ganzen Standpunkt dergleichen Speculationen nicht paſſen. Das Andere, was z. B. Hengſtenberg annimmt[1]), der Apoſtel Johannes habe nicht nur ſeine eigene Ausdrucksweiſe der Ausdrucksweiſe Jeſu nachgebildet, ſondern auch ſeinem früheren Lehrer, dem Täufer Johannes, während er ſich mit Jeſus in ſeiner Nähe aufhielt (Joh. 3, 22 fg.), von dem eben vorhergegangenen Geſpräch deſſelben mit Nikodemus erzählt, und

1) Im Commentar zum Johannes.

der Täufer ſich nun alsbald die Schlagworte daraus angeeignet, dieß iſt doch gewiß weit weniger natürlich und wahrſcheinlich, als das Dritte, daß vielmehr der Evangeliſt ſowohl den Täufer als Jeſus ſo reden laſſe, wie er ſelbſt, wenn er ſeine tiefſten religiöſen Ueberzeugungen ausſprechen wollte, zu reden pflegte, und insbeſondere hier dem Täufer dieſelben Gedanken und Wendungen in den Mund lege, die ihm von dem unmittelbar vorher niedergeſchriebenen Geſpräch Jeſu mit Nikodemus her noch im Sinn und in der Feder lagen.

Auch in den drei erſten Evangelien iſt der Täufer im Sinne der Tendenz dieſer Schriften als Vorläufer des Meſſias Jeſu verwendet, aber es iſt ihm doch in der ſcharfen Bußpredigt auch noch etwas Eigenes für ſich gelaſſen; im vierten Evangelium iſt ihm alles Fürſichſein genommen, er iſt nur noch für den nach ihm Kommenden als Zeuge und gleichſam als hölzerner Wegzeiger da, er gleicht den Helden neueſter Tendenzdramen, die jeder natürlich menſchlichen Eigenthümlichkeit entleert, gewiſſermaßen ausgebälgt, und mit dem Häckſel des ſubjectiven Pathos ihrer Dichter ausgeſtopft ſind.

Zweite Mythengruppe.

Jeſus und ſeine Jünger.

69.

Geſchichtlich wußte man, daß unter den vornehmſten Jüngern Jeſu mehrere Fiſcher und mindeſtens ein Zöllner geweſen waren. In Bezug auf die erſteren hatte ſich auch das Sinnwort Jeſu erhalten, er wolle ſie aus Fiſchern im gewöhnlichen Sinne zu Menſchenfiſchern machen.

Nun wußte man ferner aus der altteſtamentlichen Prophetenlegende, wie z. B. ein Elia ſeinen Diener und Nachfolger Eliſa berufen haben ſollte. Dieſer pflügte eben, und trieb zwölf Joch Ochſen vor ſich her, als der Prophet ſeinen Mantel über ihn warf: da verließ Eliſa die Rinder und lief dem Elia nach (1 Kön. 19, 19 fg.).

Es iſt unmöglich, bei dieſer Erzählung nicht an den bekannten Zug aus der römiſchen Geſchichte zu denken, wie bei drohender Kriegsgefahr die Abgeſandten des Senats den L. Quinctius Cincinnatus von ſeinem Gütchen jenſeits des Tiber weg, wo er mit abgelegter Toga im Pflügen oder im Ziehen eines Grabens begriffen war, zum Dictator beriefen.[1]) Das kann

1) Liv. III, 26.

wirklich ſo vorgegangen ſein; denn daß ein ſo vornehmer Mann ſelbſt ſeinen Acker baute, ſtimmt mit der Einfachheit der altrömiſchen Sitten überein, und daß der Senat ihn von dieſem Geſchäft hinweg zur Dictatur berief, erklärt ſich natürlich, da er ſich ſeinen Mitbürgern längſt in verſchiedenen hohen Aemtern bewährt hatte. Gleichwohl bleibt auch hier eine ſagenhafte Entſtehung der Geſchichte möglich, da der Contraſt zwiſchen einer niedrigen materiellen Beſchäftigung und einer hohen Berufung die Einbildungskraft nicht blos, wo ſie ihn findet, anzieht, ſondern von ihr, auch wo ſie ihn nicht findet, gern hervorgebracht wird.

Auch auf Seiten der beiden bibliſchen Erzählungen hat das, daß ein Eliſa früher Ackerbauer, ein Petrus und Johannes früher Fiſcher geweſen ſein mögen, keine Schwierigkeit, und es lägen inſofern die Berufungsgeſchichten, die uns von ihnen erzählt werden, nicht außerhalb der geſchichtlichen Möglichkeit. Nur Eines iſt hier anders: dieſe Männer werden nicht wie Cincinnatus berufen in Folge der Proben ihrer Tüchtigkeit, die ſie den Berufenden vorher gegeben hatten; ſondern Eliſa auf einen unmittelbaren göttlichen Befehl hin (V. 16), die Fiſcherapoſtel aus Vollmacht des meſſianiſchen Hellblicks, vermöge deſſen Jeſus die Menſchen beim erſten Zuſammentreffen durchſchaute. Die Berufung des Cincinnatus, wenn auch im Augenblick überraſchend, iſt doch eine wohlbegründete natürlich zuſammenhängende Sache; dieſe natürliche Begründung fehlt der Berufung ſowohl des Prophetenſchülers als der Apoſtel, die ſich uns damit, was wir bei der römiſchen Erzählung nur möglich fanden, als wirklich ſagenhafte Gebilde zu erkennen geben.

Mehrere der ausgezeichnetſten Jünger Jeſu mögen ehedem Fiſcher geweſen ſein, und Jeſus mag ſie in ihrem ſpäteren Berufe mit Anſpielung auf ihre frühere Beſchäftigung Menſchenfiſcher genannt haben; wie er ja das Himmelreich einem Netze verglich, worin Fiſche jeder Art gefangen werden (Matth. 13, 47 fg.). So kann er ſie aber genannt haben, als ſie längſt ihr früheres Gewerbe verlaſſen hatten; ja auch den Ausdruck, er wolle ſie zu Menſchenfiſchern machen, kann er gebraucht haben, als er nach längerer Bekanntſchaft mit ihnen ſie zum apoſtoliſchen Amte tauglich erkannte, ohne daß eine Scene, wie Matthäus (4, 18—22) und Marcus (1, 16—20) von einer erzählen, vorgegangen zu ſein braucht.

Daß wir in dieſer ein Erzeugniß der Sage haben, erhellt aber nicht blos aus ihrer Aehnlichkeit, ſondern auch aus einer merkwürdigen Abweichung derſelben von der altteſtamentlichen Prophetenberufung. Eliſa hatte ſich von dem berufenden Elia die Erlaubniß erbeten, erſt noch ſeinen Eltern Lebewohl zu ſagen, hatte dieſe Erlaubniß ohne Anſtand erhalten, und war erſt nach genommenem Abſchied dem Elia nachgefolgt. Dieſen Zug finden wir in der evangeliſchen Erzählung ausgeſchieden. Wie weit der Meſſias über dem bloßen Propheten ſtehe, mußte auch dadurch veranſchaulicht werden, daß bei

der Berufung zu seiner Nachfolge von einem solchen Aufschube nicht die Rede sein durfte. Die von Jesu berufenen Fischer folgen ihm augenblicklich und unbedingt, sie lassen nicht blos das Geschäft, in dem sie eben begriffen sind, liegen und stehen, sondern die Zebedäussöhne lassen auch ihren Vater im Stich, dem nur Marcus, um ihn nicht gar zu hülflos, mithin seine Söhne zu rücksichtslos erscheinen zu lassen, noch bei ihm bleibende Lohnknechte zugesellt. Aber nicht nur aus der Apostelberufung weggelassen wurde diese Bitte um Aufschub, sondern der gelungenen, weil von den Berufenen ohne Umstände angenommenen Berufung wurden solche gegenübergestellt, die an dem Verlangen eines Aufschubs scheiterten, oder wo doch dieses Verlangen ausdrücklich zurückgewiesen werden mußte. Die bedeutsamen Worte Jesu: „Laß die Todten ihre Todten begraben", und „Keiner, der die Hand an den Pflug legt und noch rückwärts blickt, ist brauchbar zum Reiche Gottes", sollten aus Anlaß solcher Gesuche gesprochen sein, wo das einemal ein Berufener erst seinen Vater zu begraben, ein anderer sich von den Seinigen zu verabschieden gewünscht hatte (Matth. 8, 21 fg. Luc. 9, 59—62).

Doch eine einfache wunderlose Geschichte, wie die Berufungsgeschichte bei Matthäus und dem ihm nacherzählenden Marcus ist, genügte der Einbildungskraft der urchristlichen Kreise in die Länge nicht. Für uns zwar ist es wunderbar genug, daß Jesus Männer, die er, wie man der Erzählung nach annehmen muß, zum erstenmale sah, oder doch nicht näher kannte, ohne Weiteres zu seiner Nachfolge berufen, und diese dem Rufe ohne Weiteres sollen Folge geleistet haben; aber der andächtige Hörer der evangelischen Verkündigung verlangte noch mehr. Die Erklärung Jesu, die berufenen Männer zu Menschenfischern machen zu wollen, war ein bloßes Wort: man wollte an diesem Wendepunkte der evangelischen Geschichte, bei Gelegenheit der so folgereichen Berufung der ersten Apostel, eine angemessene That, ein jenes Wort sowohl bekräftigendes als veranschaulichendes Wunder haben. Wie bereits bemerkt, hatte Jesus die für das Himmelreich geworbenen Menschen mit eingefangenen Fischen, das Himmelreich selbst mit einem in's Meer geworfenen Netze verglichen; bedeuteten also gefangene Fische bekehrte Menschen, so war ein wunderbar reicher Fischzug, den Jesus seinen Jüngern jetzt bescheerte, das Vorbild der zahlreichen Bekehrungen zum Glauben an ihn, die denselben in Zukunft gelingen sollten. In dieser Umgestaltung erscheint die Erzählung bei Lucas (5, 1—11), dem dafür die einfache Berufungsgeschichte der beiden ersten Evangelien fehlt. Er stellt sie um Weniges später und leitet sie auch anders ein. Bei Matthäus und Marcus sieht Jesus, am galiläischen See umherwandelnd, erst die Brüder Simon und Andreas ihr Netz auswerfen, fordert sie vom Ufer aus auf, ihm als Menschenfischer nachzufolgen, worauf sie ihre Netze verlassen und sich zu ihm gesellen; dann sieht er ebenso den Jakobus und Johannes mit ihrem Vater

Zebedäus im Schiff mit Ausbeſſern ihrer Netze beſchäftigt, und ruft ſie zu ſich mit dem gleichen Erfolge. Hier bei Lucas erſieht er, am Seeufer lehrend und von der Menge der Zuhörer gedrängt, zwei Schiffe, deren eines dem Petrus, das andere den beiden Zebedäusſöhnen gehörte, die ſämmtlich am Lande mit Abwaſchen ihrer Netze beſchäftigt waren; davon ſteigt er in das erſtere, heißt den Simon (Andreas fehlt in der Erzählung des Lucas) ein wenig vom Ufer abſtoßen, und belehrt ſo, im Schiffe ſitzend, die Menge; nach Beendigung ſeines Vortrags fordert er den Petrus auf, tiefer in den See hineinzufahren und die Netze zum Fang auszuwerfen; Petrus, obwohl ihr erfolgloſes Bemühen in der vergangenen Nacht einwendend, will es doch auf Jeſu Wort hin verſuchen, und nun fängt er mit ſeinen Leuten eine ſolche Menge Fiſche, daß nicht nur das Netz zerreißt, ſondern, als ſie einen Theil des Fangs in das Schiff der Zebedäusſöhne entleeren, beide Fahrzeuge zu ſinken drohen. Wenn darauf Jeſus das an Schrecken gränzende Erſtaunen der Leute und insbeſondere des Petrus über ein ſolches Wunder durch das Wort, von jetzt an ſolle er Menſchen fiſchen, beſchwichtigt, und in Folge davon die Männer Alles verlaſſen und ihm nachfolgen, ſo ſehen wir einerſeits, daß wir dieſelbe, nur zur Wundergeſchichte gewordene Erzählung haben, wie bei Matthäus und Marcus, andererſeits aber kann kein Zweifel ſein, daß das Wunder ein ſymboliſches iſt und nach Anleitung der ſchon angeführten Gleichnißrede Jeſu die ſpätere ſo reichgeſegnete Wirkſamkeit der Apoſtel unter dem Bilde eines reichen Fiſchfangs zur Anſchauung bringt.

Dabei fragt ſich, ob wir nicht ſogar noch weiter zu gehen, und auch in einzelnen Zügen der Erzählung ſymboliſche Andeutungen zu ſuchen haben. Wenn Petrus der Aufforderung Jeſu, tiefer in den See hineinzufahren und da die Netze auszuwerfen, den ſchlechten Erfolg ihres Bemühens in der vergangenen Nacht entgegenhält, nun aber auf die Anweiſung Jeſu hin einen ſo reichen Fang thut, ſo kann man hierin freilich zunächſt nur den Contraſt zwiſchen der kärglichen materiellen Ausbeute ihres bürgerlichen Gewerbes und dem reichen geiſtigen Ertrage des ihnen durch Jeſum gewordenen höheren Berufes finden; und ebenſo kann man das Reißen des Netzes und die nothwendige Vertheilung der Beute in zwei Schiffe nur als Veranſchaulichung des überreichen Fanges nehmen. Ob aber der Verfaſſer des dritten Evangeliums, welcher ja zugleich auch der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte iſt, bei dem erſt fruchtloſen, dann, als ſie es auf Jeſu Geheiß wiederholen, ſo reichgeſegneten Bemühen der apoſtoliſchen Menſchenfiſcher nicht an den geringen Erfolg der evangeliſchen Verkündigung unter den Juden, den über Erwartung günſtigen unter den Heiden[1]), bei dem Reißen des Netzes Petri in Folge des überreichen Fiſchfangs nicht an die drohende Spaltung der Gemeinde aus Anlaß der Wirkſamkeit des Paulus, und bei

1) Vgl. Volkmar, Die Religion Jeſu, S. 316.

der Unterbringung des Fangs in zwei Nachen an das Aufkommen heidenchristlicher Gemeinden neben den judenchristlichen gedacht habe, ist eine Frage, die alle Erwägung verdient, und die vielleicht durch Vergleichung einer weiteren Erzählung noch mehr Licht bekommt.

Einen wunderbaren Fischzug hat nämlich auch das vierte Evangelium in seinem Anhangskapitel (21, 1—14), und daß es diesen nicht wie das dritte an den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, sondern an das äußerste Ende seines irdischen Wandels, in die Tage der Auferstehung versetzt, wird uns so wenig als manche sonstige Abweichungen bewegen können, in demselben etwas anderes als eine Umbildung des Fischzugs bei Lucas zu sehen. Der Verfasser hat nämlich mit dieser Erzählung noch Züge von zwei andern Wundergeschichten, der Seewanderung und der Speisung, zusammengewebt, die aber hier, wo der Boden des Ganzen, der Wandel des Auferstandenen, ein Wunder ist, für sich wunderlos erscheinen: Jesus geht nicht auf dem See, was für den Auferstandenen gar nichts Besonderes gewesen wäre, sondern steht am Ufer, und Petrus versucht nicht auf den Wellen zu gehen, sondern schwimmt ordentlich hinüber; wie nachher das Brod und der Fisch, den Jesus unter die Seinigen vertheilt, zwar da sind, man weiß nicht woher, ohne daß doch von wunderbarer Hervorbringung oder Vermehrung die Rede wäre. Doch auch abgesehen von diesen Beimischungen erscheint die Geschichte des Fischzugs selbst mehrfach verändert. Neben Petrus und den Zebedäussöhnen sind hier noch Thomas und Nathanael, und außerdem noch zwei ungenannte Jünger dabei; die Erzählung setzt ferner nicht wie die des Lucas erst am Tage nach der Nacht des vergeblichen Bemühens an, sondern sie begleitet den Petrus und seine Genossen zu dem fruchtlosen nächtlichen Geschäft hinaus, und läßt Jesum nicht erst im Verlaufe des nächsten Tags, sondern schon im ersten Morgengrauen an's Ufer treten. Wenn es aber von den zum Fischen Ausgezogenen heißt: „in jener Nacht fingen sie nichts" (V. 3), ganz wie bei Lucas Petrus dem Herrn zur Antwort gegeben hatte: „die ganze Nacht hindurch haben wir uns abgemüht und nichts bekommen" (V. 5); wenn dann am Morgen Jesus, nachdem die Jünger seine Frage, ob sie nichts zu essen haben, verneint hatten, sie auffordert, das Netz rechts vom Schiffe auszuwerfen, so werden sie etwas finden (V. 6), wie er bei Lucas den Simon aufgefordert hatte, tiefer in den See hineinzufahren und die Netze zum Fang in's Wasser zu lassen (V. 4); und wenn sie hierauf nach beiden Erzählungen einen so reichen Fang thun, daß ihnen der Segen ordentlich zur Last wird, so ist in beiden Erzählungen die Variation desselben Thema nicht zu verkennen.

Die Abweichungen, die sich in der Beschreibung des glücklichen Erfolges finden, bestätigen dieses Ergebniß, statt es zu erschüttern.[1]) Während nämlich

1) Man vergleiche auch das ähnliche Wunder aus der Pythagorassage, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, II, S. 565—567 der vierten Auflage.

Lucas nur überhaupt von einer großen Menge Fiſche ſpricht, gibt der Verfaſſer von Joh. 21 ihre Zahl beſtimmt auf 153, und zwar große Fiſche, an; während nach Lucas ihre Menge und Schwere das Netz zerreißt, heißt es bei Johannes nur, ſie haben es nicht mehr heraufzuziehen vermocht, aber zerriſſen ſei es nicht, ſo viel der Fiſche auch geweſen; endlich, während man bei Lucas die Fiſche in die zwei Nachen vertheilt, die davon zu ſinken drohen, werden ſie bei Johannes im Netz an's Land geſchleppt. Bemerkenswerth iſt hier in Betreff der Zahl 153 eine Anmerkung des gelehrten Kirchenvaters Hieronymus. „Die Schriftſteller über der Thiere Natur und Eigenſchaften", bemerkt er[1]), „unter denen der treffliche ciliciſche Poet Oppianus, ſagen, es gebe 153 Gattungen Fiſche; alle dieſe wurden von den Apoſteln gefangen und nichts blieb ungefangen, gleichwie Vornehme und Geringe, Reiche und Arme, alle Arten von Menſchen, aus dem Meere dieſer Welt herausgezogen werden zur Seligkeit." Hieronymus betrachtet alſo die Zahl 153 als die von den naturgeſchichtlichen Schriftſtellern jener Zeit, namentlich von Oppian, angenommene Zahl ſämmtlicher Fiſchgattungen, und daß nun von den Apoſteln damals gerade dieſe Anzahl von Fiſchen gefangen worden, darin ſieht er ein prophetiſches Vorbild davon, daß in der Folge durch die Predigt der Apoſtel Menſchen aller Art dem Reiche Gottes einverleibt worden ſind. Was nun den Oppian betrifft, ſo findet ſich in ſeinem Gedicht über den Fiſchfang, das indeß der wahrſcheinlichſten Annahme zufolge in den letzten Jahren des Marc Aurel geſchrieben, mithin jünger als das vierte Evangelium iſt, eine Geſammtzahl der Fiſchgattungen nicht ausgeworfen, und zählt man ſelbſt zuſammen, ſo kann man, je nachdem man auch die Arten, worein manche Gattung zerfällt, mitzählt oder nicht, und die ähnlichen Namen doppelt zählt oder nicht, zwar möglicherweiſe 153, ebenſo gut aber auch mehr oder weniger herausbringen. Indeſſen beruft ſich ja der Kirchenvater auf Oppian nur unter Andern, und es bleibt daher immer die Möglichkeit, daß in einem vielleicht verlorenen naturhiſtoriſchen Schriftſteller jene Zahl entſchiedener hervorgehoben war.

Dem ſei indeß wie ihm wolle: daß die gefangenen Fiſche eine ſinnbildliche Beziehung auf die dem Reiche Gottes einzuverleibenden Menſchen haben, erhellt aus einem weiteren Zuge, worin die johanneiſche Erzählung von der des Lucas abweicht. Dort zerreißt das Netz; hier wird ausdrücklich hervorgehoben, daß es trotz der Menge der Fiſche nicht zerriſſen ſei. Dieß erſcheint zwar zunächſt nur als Steigerung oder Ergänzung des Wunders, indem, mußte man denken, wer die Fiſche beſcheert hatte, auch dem Netze übernatürlicherweiſe die Stärke verleihen konnte, ſie zu faſſen. Indeſſen wenn wir beobachten, daß dieſes Nichtreißen des Netzes im Anhang desjenigen Evangeliums hervorgehoben wird, das (mit demſelben griechiſchen

1) Comment. in Ezechiel. 47.

Worte, und zwar demjenigen, von welchem das Wort Schisma, d. h. Kirchenspaltung, stammt) auch von dem Leibrock Jesu sagt, daß er nicht auseinandergerissen worden (19, 24), und dem die Einverleibung der Schafe aus diesem und aus dem andern Stalle, d. h. der Christen aus den Juden und aus den Heiden, in Eine Heerde (10, 16) eine so wichtige Angelegenheit ist: so werden wir kaum umhin können, in dem Nichtzerreißen des Netzes bei dem reichen Fange das Sinnbild davon zu sehen, daß der Eingang der Fülle der Heiden in das Reich Christi keine Spaltung bringen darf, daß, wie der Verfasser des Kolosserbriefs sich ausdrückt (3, 11), hier nicht mehr Grieche oder Jude, nicht mehr Beschneidung oder Vorhaut, nicht mehr Barbar, Scythe, Knecht oder Freier, sondern Alles und in Allen Christus ist. Damit hängt es wohl auch zusammen, daß in der johanneischen Erzählung von vorneherein nur von Einem Schiffe, mithin auch später nicht wie bei Lucas von einer Vertheilung der Fische in deren zwei die Rede ist, sondern der gesammte Fang in dem Einen Netze an das nahe Ufer geschleift wird, um Christo zu Füßen gelegt zu werden. Soweit war zwischen der Abfassungszeit des dritten Evangeliums sammt der Apostelgeschichte und der des vierten mit seinem Anhang die Entwicklung der Verhältnisse fortgeschritten, daß man sich nicht mehr mit dem friedlichen Nebeneinanderbestehen einer Juden- und Heidenchristenheit begnügte, sondern die Kirche als Eine und ungetheilte dem wiederkehrenden Christus entgegenführen wollte.

Außer den Fischern unter den vertrauteren Jüngern Jesu wußte man nun aber ferner, daß unter denselben auch ein oder der andere Zöllner gewesen war, und weiter wußte man, daß an dem harmlosen Umgang Jesu mit Leuten dieser Klasse von Seiten pharisäisch denkender Juden vielfach Anstoß genommen worden war.

Wie nun der Uebergang eines Fischers von seinem bisherigen Gewerbe zur Jüngerschaft Jesu sich auf vielerlei Art gemacht haben kann, ohne daß ihn Jesus gerade vom Auswerfen oder Flicken der Netze wegzurufen brauchte; wie aber der Sage eben nur die letztere Form, weil sie die anschaulichste war, gefiel: so konnte es sich auch mit einem Zöllner so oder so, ganz allmählig und natürlich gemacht haben; aber die Sage verfuhr hier genau wie dort: wie die Fischer im Kahn bei ihren Netzen, so mußte Jesus den Zöllner an der Zollbank sitzend gesehen, wie jene so diesen aufgefordert haben, ihm nachzufolgen, worauf, wie dort die Fischer, so hier der Zöllner Alles liegen und stehen ließ und Jesu nachfolgte (Matth. 9, 9 fg. Marc. 2, 13 fg. Luc. 5, 27 fg.). Während aber ein ähnliches Sinnwort über das Verhältniß seines künftigen Berufs zu seinem bisherigen, wie das von den Menschenfischern, hier fehlt, wie der andere historisch bekannte Umstand, daß an Jesu freundlichem Verkehr mit Zöllnern vielfach Anstoß genommen worden war, hieher gezogen, und damit doch auch ein Sinnwort, nur anderer Art, zur Ausstattung der Scene gewonnen. So gewiß Jesus bei

Zöllnern, die er für ſeine Einwirkung empfänglich fand, geſpeiſt haben kann, ohne ſie gerade vorher von der Zollbank abgerufen zu haben, ſo eignete ſich doch, wenn man einmal eine ſolche Abberufungsgeſchichte hatte, das Zöllnermahl mit dem Worte Jeſu: „die Geſunden bedürfen des Arztes nicht, ſondern die Kranken", und „ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu berufen, ſondern die Sünder", trefflich, daran gehängt zu werden.

Den auf dieſe Weiſe von Jeſu berufenen Zöllnern nennt das erſte Evangelium Matthäus, den es hinwiederum in ſeinem Apoſtelkataloge mit Bezug auf dieſe Berufungsgeſchichte als den Zöllner bezeichnet (10, 3). Marcus und Lucas nennen ihn Levi; einen Mann dieſes Namens haben ſie aber in ihren Apoſtelkatalogen nicht, ſondern gleichfalls den Matthäus, dem jedoch bei ihnen die Beziehung als Zöllner fehlt, zum Beweiſe, daß ſie dieſe Berufungsgeſchichte nicht auf ihn, als hätte etwa ihr Levi noch den Beinamen Matthäus gehabt, bezogen. So gut Berufungsgeſchichten ohne Namen erzählt wurden (Luc. 9, 59 fg.), weil Jeſu Worte dabei als die Hauptſache galten, mochten ein andermal die Namen variiren, um ſo füglicher in einem Fall wie der unſerige, wo die Berufungsgeſchichte nur als Einleitung der Scene und der Reden bei dem Zöllnermahle erſcheint.

Eine weitere Einkehr bei einem Zöllner iſt dem dritten Evangelium eigen. Es verlegt ſie in die letzte Lebensperiode Jeſu, als er auf der Reiſe nach Jeruſalem durch Jericho paſſirte (Luc. 19, 1—10), wo ſämmtliche Synoptiker außerdem eine Blindenheilung vorgehen laſſen. Der Zöllner, mit Namen Zacchäus, iſt kein gewöhnlicher, ſondern ein Oberzöllner und reich; er ſitzt nicht an der Zollbank, bis Jeſus ihn zu ſich ruft, ſondern, da er von ſeiner Ankunft hört, macht er ſich auf, den Wundermann zu ſehen, was er des Volkszudrangs und ſeiner kleinen Statur wegen nicht anders zu bewerkſtelligen weiß, als indem er auf einen Maulbeerfeigenbaum am Wege ſteigt. Dort erblickt ihn Jeſus, heißt ihn eilends herabkommen, weil er heute bei ihm einkehren müſſe, und Zacchäus folgt nicht nur hocherfreut dem Rufe, ſondern erklärt ſich auch zu reicher Spende an die Armen und übervollem Erſatze des etwa unrechtmäßig Erworbenen bereit; worauf Jeſus die Verſicherung, daß heute dem Hauſe dieſes Mannes Heil widerfahren ſei, gegen die murrenden Juden durch die Hinweiſung darauf deckt, daß auch der Zöllner ein Sohn Abraham's ſei, und mit dem Worte ſchließt, des Menſchen Sohn ſei gekommen, zu ſuchen und zu retten, was verloren iſt. Jene Hinweiſung auf Abraham hat man als Zeichen einer judenchriſtlichen Quelle betrachtet, aus der Lucas hier geſchöpft habe[1]); wobei es dann aber ganz in ſeiner Art wäre, wenn er für ſich den Sohn Abraham's im pauliniſchen Sinn (von Galat. 3, 7 fg.) genommen hätte, wornach der Glaube an

1) Köſtlin, Die ſynoptiſchen Evangelien, S. 228.

Chriſtus auch den Heiden (dem der Zöllner gleich galt) zum Sohne Abraham's ſtempelte.

70.

Von einem Feigenbaum und daß Jeſus dort einen nachmaligen Jünger wahrgenommen, freilich nicht auf, ſondern unter dem Baume, weiß auch der vierte Evangeliſt, und wie bei Lucas Zacchäus, nachdem er, vom Baume geſtiegen, ſich alles unrechten Gutes abgethan hat, von Jeſus als ein Sohn Abraham's für gerettet erklärt wird, ſo nennt bei Johannes Jeſus den Nathanael, nachdem er ihn unter dem Feigenbaum geſehen, einen wahrhaften Iſraeliten, in dem kein Arges ſei. Die Art übrigens, wie Jeſus den Nathanael ſieht, iſt nicht wie bei Zacchäus ein natürliches, ſondern ein übernatürliches Schauen, das von dem ſo Geſchauten als eine vollgültige Probe der Gottesſohnſchaft Jeſu anerkannt wird (1, 48 fg.).

Dieß iſt aber auch, abgerechnet noch, daß es ſich bei Zacchäus um keine Berufung zur Jüngerſchaft im engeren Sinne handelte, die einzige Aehnlichkeit zwiſchen den Berufungsgeſchichten der drei erſten Evangelien und denen des vierten. Auch der vierte Evangeliſt erzählt das erſte Bekanntwerden mit Jeſu von Petrus und Andreas, und ohne ihn zu nennen, wahrſcheinlich auch von Johannes; dagegen fehlt Jakobus hier wie im ganzen Evangelium (den Anhang abgerechnet); ſtatt ſeiner wird noch von Philippus, den wir auch in den Apoſtelkatalogen der Synoptiker finden, und von dem ſchon genannten Nathanael, den nur das vierte Evangelium kennt, erzählt, wie ſie mit Jeſu in Verbindung gekommen. Alle näheren Umſtände dabei ſind aber verſchieden.

Für's Erſte, daß irgend einer von den Jüngern Jeſu vordem Fiſcher oder Zöllner geweſen, davon würden wir, wenn wir blos das vierte Evangelium hätten (abermals von dem Nachtrag, Kap. 21, abgeſehen), keine Ahnung haben. Dagegen unterrichtet es uns, daß einer derſelben, und zwar derjenige, der ihm der wichtigſte iſt, ein Bekannter des Hohenprieſters geweſen ſei (18, 15); wovon hinwiederum die drei erſten nicht das Mindeſte wiſſen. So wenig als von der geheimen Jüngerſchaft des jüdiſchen Obern Nikodemus (3, 1 fg.) und davon, daß überhaupt, wie das vierte Evangelium angibt, viele von den Volksoberſten, freilich nur insgeheim aus Furcht vor den Phariſäern, an Jeſum geglaubt haben (12, 42).

Daß die chriſtliche Verkündigung Anfangs mehr nur bei den niedrigen Schichten des Volks Anklang gefunden, daß nicht viele weltlich Weiſe, nicht viele Mächtige und Edle unter den erſten Gläubigen zu finden waren, das konnte man ſich zwar in einer Art zurecht legen, wobei das Chriſtenthum im Gegenſatz zu der Weisheit dieſer Welt nur um ſo mehr als göttliche Offenbarung erſchien (Matth. 11, 25 fg. 1 Kor. 1, 25 fg.). Andererſeits enthielt aber der Vorwurf der Gegner, wie wir ihn noch um die Mitte des

zweiten Jahrhunderts bei Celsus finden[1]), Jesus habe nur verrufene Menschen, Zöllner und Schiffleute der schlechtesten Art, zu Jüngern gehabt, doch einen Stachel, der um so schmerzlicher wurde, je mehr allmählig das Christenthum auch in die höheren Kreise der Gesellschaft eindrang. Man kann es daher nur sehr natürlich finden, daß ein Evangelium, das, von einem hochgebildeten Geiste verfaßt, auch Christen höherer Klassen und Bildungsstufen genug thun wollte, sich zu jener Thatsache eine andere Stellung gab. Den Umstand, daß keiner von den Volksobersten oder Pharisäern, sondern nur das niedere Volk an Jesum geglaubt habe, legt es zwar als unwidersprochenen Vorwurf den Pharisäern in den Mund (7, 48 fg.), erkennt also die äußere Thatsache, wie es nicht umhin konnte, gleichfalls an; doch innerlich im Herzen, versichert es, haben auch viele von den Volksältesten (soweit sie nur keine Pharisäer waren), an Jesum geglaubt, es aber aus Furcht vor dem pharisäischen Banne geheim gehalten, und wie Nikodemus zu ihren Zusammenkünften mit Jesu die Nacht gewählt (12, 42. 19, 38 fg.). Damit stimmt es, daß auch von den Aposteln gerade der Lieblingsjünger durch die Bekanntschaft mit dem Hohenpriester in eine höhere Sphäre gerückt, bei den übrigen aber ihrer früheren Fischer- oder Zöllnerlaufbahn wenigstens nicht gedacht wird.

Fielen damit die anschaulichen Motive der Abrufung vom Fischfang und von der Zollbank hinweg, so bot sich dem vierten Evangelisten um so mehr der Täufer als derjenige, welcher die Anknüpfung des Verhältnisses zwischen Jesus und seinen ersten Jüngern vermittelt haben mußte. Die Jünger hob es, wenn sie, statt von einer niedern gewerblichen Beschäftigung, aus der vorbereitenden Schule des Täufers kamen. Dieser aber, je mehr ihn der vierte Evangelist nur als den Hinweiser zu Christo faßte, um so natürlicher ergab es sich, daß er außer dem Volke, das theils im Unglauben beharrte, theils nur zu halbem unvollkommenem Glauben kam, auch die ersten von den rechten und ganzen Gläubigen, den Aposteln, zu ihm hingewiesen habe. Nachdem er daher erst der um ihn versammelten Volksmenge den auf ihn zukommenden Jesus als das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trage, bezeichnet hatte, wiederholt er Tags darauf, wie abermals Jesus vorübergeht, gegen zwei seiner Jünger dieselbe Bezeichnung mit dem Erfolge, daß beide Jesu nachgehen, auf ihre Frage nach seinem Aufenthalt von ihm eingeladen werden, zu kommen und selbst zu sehen, und sofort den Rest des Tages bei ihm, und wie man glauben muß auch ferner in seinem Gefolge bleiben (1, 35 fg.). Aus diesem ersten Grundstock wächst nun die fernere Jüngerschaft Jesu, soweit uns der Evangelist über ihren Zusammentritt unterrichtet, Zweig um Zweig heraus. Andreas, einer der beiden von Johannes Zugewiesenen, bringt seinen Bruder Simon zu Jesus; den Philippus, den,

1) Orig. c. Cels., I, 62.

wie es scheint, die Landsmannschaft mit den genannten beiden Brüdern ihm in den Weg geführt, beruft er selbst, und Philippus hinwiederum bringt den Nathanael herzu.

Mit der Situation des Fischfangs war auch das Sinnwort von den Menschenfischern weggefallen; statt dieses bei Matthäus und Marcus auf die beiden Jonassöhne bezüglichen Spruchs, den übrigens schon Lucas nur dem Simon gesagt sein ließ, zog der Evangelist seinen von Hause aus nur den Simon betreffenden hieher, die Beilegung des Petrusnamens nämlich, welche die ältern Evangelisten beträchtlich später, nach längerer Bekanntschaft Jesu mit dem Jünger, er höchst unwahrscheinlich gleich beim ersten Zusammentreffen beider, und zwar so erfolgen läßt, daß es scheint, nicht blos den Petrus- oder Felsencharakter, sondern auch seinen bürgerlichen Namen und Vatersnamen soll ihm Jesus übernatürlicher Weise angesehen haben (V. 43). Ebenso übernatürlich sieht er hierauf dem herbeikommenden Nathanael schon von Weitem seine Redlichkeit an, und zum Beweise, daß er dazu fähig sei, beruft er sich darauf, daß er ja schon vorher, ehe Nathanael in seinen natürlichen Gesichtskreis getreten war, ihn unter dem Feigenbaume gesehen habe. Jenes aus physiognomischer Menschenkenntniß, dieses als Beobachtung im unbemerkten Vorüberwandeln erklären zu wollen, ist lächerlich einem Evangelium gegenüber, das von seinem Jesus ausdrücklich sagt, er habe nicht nöthig gehabt, daß ihm Jemand über die Menschen Zeugniß gab, da er selbst gewußt habe, was in dem Menschen war (2, 25); einem Jesus, der Gott, ehe die Welt war, gesehen hatte, war es ein Kleines, den Nathanael, ehe Philippus ihn rief, unter dem Feigenbaume gesehen zu haben.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen noch die Umstellungen, die der vierte Evangelist in Betreff der Ordnung vorgenommen hat, in welcher die ersten Jünger sich an Jesum anschließen. Bei Matthäus und Marcus beruft Jesus zuerst die beiden Jonassöhne, unter denen Simon, hierauf die beiden Zebedäussöhne, unter denen Jakobus voransteht; bei Lucas ist von vornherein nur Simon namentlich in Handlung gesetzt, Andreas wird gar nicht genannt, Jakobus und Johannes nur nachträglich als Simon's Gehülfen. Hier im vierten Evangelium ist zuerst nur von zwei Jüngern ohne Namen die Rede, welche, durch des Täufers Hinweisung veranlaßt, Jesu nachgehen (1, 35. 37); der eine derselben wird uns hierauf als Andreas enthüllt (V. 41), während der andere in dem Dunkel des Incognito bleibt, das sich erst allmählig im Laufe des Evangeliums soweit erhellt, daß immer deutlicher Johannes daraus hervordämmert. Der in allen älteren Berichten voranstehende Petrus ist also hier nicht einmal unter dem Erstlingspaare der Berufenen, sondern dieses bilden Andreas und der muthmaßliche Johannes, und erst durch Vermittlung seines sonst überall ihm nachstehenden, von Lucas bei der Berufungsgeschichte ganz übergangenen Bruders Andreas kommt Petrus mit Jesu in Verbindung; während des Johannes, wo sie sonst zusammen genannt sind, in der Regel

ihm vorangeſtellter Bruder Jakobus hier wie im ganzen Evangelium fehlt. Durch die Beilegung des Petrusnamens wird zwar hinterher dem Apoſtelfürſten ſeine herkömmliche Ehre angethan; aber um die apoſtoliſche Erſtgeburt iſt er einmal gebracht, einestheils zwar zu Gunſten ſeines Bruders, zugleich aber jenes Ungenannten, der ſich ſofort durch das ganze Evangelium ihm an die Seite, und ehe er ſich's verſieht auch voranſchiebt. Wir haben hier den erſten Zug eines überaus fein angelegten Planes, der, für das Verſtändniß des vierten Evangeliums vom höchſten Belang, ohne Vorwurf für ſeinen Verfaſſer ſich doch nur dann erklärt, wenn dieſer nicht der Apoſtel Johannes iſt, mithin, was er zu Gunſten dieſes Apoſtels thut, nicht perſönlich für ſich ſelbſt, ſondern für ein von ihm vertretenes Princip thut, deſſen Träger ihm Johannes iſt.[1]) Betrachten wir dieſes Verhältniß noch etwas näher.

Als die drei Säulen der Urgemeinde in Jeruſalem finden wir zu des Apoſtels Paulus Zeit die drei Männer Jakobus, Kephas und Johannes (Galat. 2, 9). Der Sohn des Zebedäus kann jener vielgeltende Jakobus nicht geweſen ſein, denn der war ſchon früher hingerichtet worden (Apoſtelgeſch. 12, 2). War er alſo einer von den Zwölfen, ſo müßte es der andere Jakobus unſerer Apoſtelverzeichniſſe, der Sohn des Alphäus geweſen ſein. Doch daß er ein Apoſtel war, wird aus der doppeldeutigen Phraſe Galat. 1, 19 nicht gewiß; dagegen heißt er hier ein Bruder des Herrn, worunter, wenn man in ihm den Apoſtel Jakobus Alphäi ſieht, nur ein Vetter Jeſu verſtanden ſein könnte. Nach dem früher Ausgeführten iſt mir wahrſcheinlicher, daß er ein wirklicher Bruder Jeſu, dann aber keiner von den Zwölfen war, und daraus erklärt ſich auch die folgende Erſcheinung. In den drei erſten Evangelien wie im Galaterbriefe finden wir an der Spitze der Jünger Jeſu die gleichen Namen: Petrus, Jakobus und Johannes. Aber hier, in den ſynoptiſchen Evangelien, iſt Jakobus nicht der Bruder des Herrn, ſondern der Bruder des Johannes, der Sohn des Zebedäus. Nun iſt ganz wohl denkbar, daß Jeſus dieſe drei Männer, weil er ſie für die treueſten oder tüchtigſten hielt, ſeines beſonderen Vertrauens gewürdigt, gleichſam als den engeren Ausſchuß des Zwölfer-Collegiums behandelt hätte. Freilich ſind die Beiſpiele, welche die Synoptiker davon geben, hiſtoriſch mehr als zweifelhaft. Er ſoll ſie allein zugezogen haben bei ſeiner Verklärung auf dem Berge, bei dem Seelenkampf in Gethſemane, und bei der Auferweckung der Jairustochter; geheimnißvollen Vorgängen, denen im Sinne der Erzähler nur Fortgeſchrittene, tiefer Eingeweihte beigewohnt haben ſollten. Von ſelbſt fällt einem hier die alte Erzählung bei Clemens von Alexandrien ein, daß dem Jakobus, Johannes und Petrus der Herr nach ſeiner Auferſtehung die

1) Nach Renan wäre in der That der Verdruß darüber, daß in den älteren Evangelien ſeine Perſon nicht genug hervorgehoben war, ein Hauptmotiv für Johannes geweſen, ſelbſt auch ein Evangelium zu ſchreiben.

Gnoſis, d. h. eine eſoteriſche Geheimlehre überliefert habe.[1]) Der Jakobus, von welchem Clemens hier ſpricht, iſt freilich nicht der Zebedäusſohn, ſondern nach des Clemens Bezeichnung Jakobus der Gerechte, d. h. der Bruder des Herrn; aber wie nahe dieſe beiden in der alten kirchlichen Ueberlieferung einander rückten, wie ſie gewiſſermaßen die Stellen mit einander tauſchten, erhellt aus einer andern Aeußerung deſſelben Clemens, wo er die drei Apoſtel Petrus, Jakobus (Zebedäi) und Johannes darum lobt, daß ſie nach Jeſu Himmelfahrt mit edler Selbſtbeſcheidung nicht einen unter ihnen ſelbſt, ſondern Jakobus den Gerechten zum Biſchof von Jeruſalem gemacht haben.[2]) Es erſcheint alſo das evangeliſche Triumvirat, Petrus, Jakobus und Johannes, zugleich als eine Widerſpiegelung des ſpäteren geſchichtlichen von denſelben Namen; wobei nur die allbekannte Thatſache, daß Jakobus der Bruder des Herrn bei Lebzeiten Jeſu noch nicht unter ſeinen Jüngern geweſen war, nöthigte, ſich ſtatt ſeiner an einen andern Jakobus, den man als einen der Zwölfe kannte, zu halten.

Das bezeichnete geſchichtliche Triumvirat war bekanntlich ſtreng jüdiſch geſinnt; nur mit Mühe konnte Paulus von demſelben erlangen, daß es ihn in ſeinem Wirken als Heidenapoſtel anerkannte (Galat. 2, 1—10), und auch nachher noch hatte er mit den Anhängern dieſes Trimvirats, beſonders des Jakobus, fortwährend zu kämpfen (Gal. 2, 12). Es bildete den Anhaltspunkt des Judenchriſtenthums, und hinwiederum einen ſeiner Anhaltspunkte bildete die bevorzugte Stellung, die das gleichnamige Apoſtelkleeblatt bei Chriſti Lebzeiten eingenommen haben ſollte. So ironiſch der Apoſtel Paulus über jene drei vermeintlichen Säulen ſich ausſprach, ſie blieben auch nach ihrem Tode noch als Hemmniſſe des Fortſchritts ſtehen, ſo lange zwei von ihnen perſönlich, der dritte in einem gleichnamigen Doppelgänger, in der evangeliſchen Ueberlieferung die erſten Stellen bei Chriſto einnahmen. Dem Fortſchritt hier Breſche zu machen, mußte das Apoſteltriumvirat geſprengt werden, und dieß unternahm der vierte Evangeliſt.

Mit kühnem Griffe nahm er vor Allem den Johannes geradezu für die geiſtige Richtung in Beſchlag. Der Griff war im Angeſicht der Apokalypſe und der geſchichtlichen Erinnerung bis zum Verwegenen kühn, darum thut er ihn mit äußerſter Behutſamkeit. Er nennt den Johannes in ſeinem ganzen Evangelium nicht, er läßt ihn nur errathen. Erſt führt er ganz unſcheinbar neben Andreas einen Ungenannten ein (1, 35. 41), der nur weder Petrus noch Philippus, noch Nathanael ſein kann, da dieſe als ſpäter zu Jeſu Gekommene von ihm unterſchieden werden. Dann, nachdem weiterhin von Petrus, Andreas, Philippus, Thomas, zum Theil wiederholt, mit Namen die Rede geweſen, begegnen wir beim letzten Mahle Jeſu einem ungenannten Jünger,

1) Euſebius, Kirchengeſchichte, II, 1, 4.
2) Bei Euſebius, a. a. O., 3.

den Jeſus lieb hatte, der auch zunächſt an ſeiner Bruſt zu Tiſche lag, und dem nun Petrus winkt, etwas von Jeſu zu erfragen (13, 23 fg.). Nach der Gefangennehmung Jeſu iſt es „ein anderer Jünger", der als Bekannter des Hohenprieſters dem Petrus den Zutritt in deſſen Palaſt verſchafft (18, 15). Unter dem Kreuze ſodann treffen wir wieder den Jünger, den Jeſus lieb hatte (19, 26), durch deſſen Augenzeugniß der Bericht über die Seitenwunde Jeſu beglaubigt wird (V. 35), und gleich nachher werden wir verſtändigt, daß dieſer Lieblingsjünger und der „andere Jünger", mithin ohne Zweifel auch der gleich Anfangs neben Andreas namenlos eingeführte, eine und dieſelbe Perſon ſind (20, 2). Endlich im Anhang des Evangeliums kommt unter ſieben theils benannten theils ungenannten Jüngern abermals der Jünger, den Jeſus liebte und der beim letzten Mahle an ſeiner Bruſt gelegen hatte, vor, und wird als der Verfaſſer des Evangeliums bezeichnet (21, 7. 20. 24). Ein Name wird aber auch hier nicht genannt, und daß wir uns unter dem ſo myſteriös angedeuteten Jünger gerade den Johannes zu denken haben, läßt ſich aus dem vierten Evangelium für ſich nicht ſtreng beweiſen. Die Vergleichung der drei erſten könnte uns weiter bringen, wenn etwas, das im vierten Evangelium dem andern oder dem Lieblingsjünger zugeſchrieben iſt, in jenen von Johannes erzählt würde; aber das iſt nicht der Fall. Dennoch hat die kirchliche Ueberlieferung den Sinn des Verfaſſers ohne Zweifel richtig gefaßt, wenn ſie in dieſem ungenannten Jünger von jeher den Johannes ſah. Denn ſollten die nächſten Leſer des Evangeliums verſtehen, wer damit gemeint war, ſo mußte es ein im Entſtehungsgebiete deſſelben ſehr bekannter und angeſehener Apoſtel ſein; das war aber in Kleinaſien und insbeſondere in Epheſus, das uns äußere Zeugniſſe wie innere Gründe als die Heimath des vierten Evangeliums bezeichnen, vorzugsweiſe Johannes. Daß der ungenannte Jünger zugleich Verfaſſer des Evangeliums geweſen, ſagt zwar nur der ſpätere Anhang ausdrücklich; doch auch das Evangelium ſelbſt will ihn als ſolchen höchſt wahrſcheinlich zu verſtehen geben (19, 35). Aber dieſer Johannes des vierten Evangeliums iſt nicht mehr der judaiſtiſche Säulenapoſtel, der dem Paulus ſo viel zu ſchaffen machte, ſondern als Buſenjünger des johanneiſchen Chriſtus, als Verfaſſer oder doch Gewährsmann des johanneiſchen Evangeliums, iſt er zum Träger eines geiſtigen, univerſellen, ſelbſt über Paulus hinausgeſchrittenen Chriſtenthums gemacht. Und dieſer vergeiſtigte Johannes iſt nun aus dem ſynoptiſchen Triumvirat herausgenommen und als Lieblingsjünger in einem Sinne, den die drei erſten Evangelien gar nicht kennen, über alle andern geſtellt.

Von den beiden übrigen Gliedern dieſes Triumvirats iſt Jakobus geradezu verſchwunden. Was den Bruder des Herrn, den Jakobus des geſchichtlichen Triumvirats, betrifft, ſo wird in keinem Evangelium ſo ausdrücklich wie im vierten geſagt, daß die Brüder Jeſu nicht an ihn geglaubt haben (7, 5). Daß ſie nachmals gläubig geworden, darauf nahm der Verfaſſer entweder

keine Rückſicht, oder wollte er andeuten, daß ihr judaiſtiſcher Glaube nicht viel beſſer als Unglaube geweſen ſei. Jedenfalls, indem ſein Jeſus vom Kreuze herab den Jünger, den er liebte, ſeiner Mutter als ihren Sohn vorſtellt, und dieſer ſie ſofort zu ſich nimmt (19, 26 fg.), ſo iſt damit nach Baur's feiner Beobachtung Johannes an die Stelle der Brüder Jeſu, insbeſondere des Jakobus, geſetzt, der Buſenjünger zugleich für den wahren geiſtigen Bruder des Herrn erklärt. Mit dieſer Beſeitigung des judaiſtiſchen Herrnbruders fiel für den vierten Evangeliſten jede Veranlaſſung hinweg, ja er hätte ſeinem Zwecke zuwidergehandelt, wenn er deſſen Doppelgänger, den Zebedaiden Jakobus, ſo wie die Synoptiker hervorgehoben hätte; daraus erklärt ſich ſein Schweigen von demſelben, das bei der Vorausſetzung, der Verfaſſer des Evangeliums ſei wirklich Johannes, der Bruder dieſes Jakobus, geweſen, durch keine noch ſo künſtliche Wendung der apologetiſchen Theologie begreiflich wird.

Konnte der Verfaſſer des vierten Evangeliums den Namen Jakobus vermeiden, ſofern der Bruder des Herrn zu Jeſu Lebzeiten noch nicht zu ſeinem nächſten Kreiſe gehört hatte, der Zebedaide aber früh hingerichtet, in der Ueberlieferung wenigſtens der außerpaläſtiniſchen Gemeinden längſt verblichen war: ſo ging dieß bei Petrus nicht an, der, bei Jeſu Lebzeiten notoriſch einer ſeiner vertrauteſten Jünger, nunmehr als Haupt des Judenchriſtenthums, beſonders ſeit ſein Name mit der Welthauptſtadt Rom in Verbindung geſetzt war, lebendig in der Kirche fortwirkte, und darum auch in ihrer Ueberlieferung fortlebte. Ein Evangelium, das von Petrus ſchwieg, wäre gar kein Evangelium geweſen, und eines, das ihn der auszeichnenden Züge, die man mit ſeinem Bilde zu verknüpfen längſt gewohnt war, zu berauben verſuchte, hätte nur in ſehr beſchränkten ſeitabſtehenden Kreiſen Anklang finden können. Das hatte der vierte Evangeliſt wohl erwogen. Daher entzieht er dem Apoſtelfürſten von ſeinen herkömmlichen Ehren nichts, berichtet ſowohl von dem rühmlichen Beinamen, den Jeſus ihm beigelegt (1, 43), als von dem glaubensſtarken Bekenntniß, das er, allen andern Apoſteln voran, von Jeſu abgelegt hatte (6, 68 fg. vgl. Matth. 16, 16), läßt ihn überhaupt nicht ſeltener als die früheren Evangeliſten, ja bei verſchiedenen Anläſſen noch mehr als dieſe, handelnd hervortreten; doch weiß er dieſen vortheilhaften Zügen faſt immer, und je näher die Geſchichte ihrem Ausgang rückt, deſto mehr, entweder ein leiſes Aber anzuhängen, das ſie dämpft, oder ſie zwiſchen Petrus und ſeinem Johannes in einer Art zu theilen, die den letztern in Vortheil ſetzt. So iſt zwar der Eifer recht ſchön, mit dem Petrus beim letzten Mahle erſt die Fußwaſchung von Seiten Jeſu gar nicht dulden, dann auch Hände und Haupt von ihm gewaſchen haben will (13, 6—10); doch zeigt ſich in dieſem Umſpringen von einem Aeußerſten in's Entgegengeſetzte zugleich ein Ungeſtüm, der über den tiefen Sinn des Thuns Jeſu ohne feineres Verſtändniß hinwegfährt. Ebenſo, wenn zwar alle Evangeliſten von

einem Jünger erzählen, der bei der Gefangennehmung Jeſu dem Knechte des Hohenprieſters ein Ohr abgehauen habe, aber nur der vierte als dieſen Jünger den Petrus namhaft macht (18, 10), ſo legt er ihm auch damit nur einen weiteren Zug jenes fleiſchlichen Eifers bei, der ihm das Eindringen in den Geiſt ſeines Meiſters erſchwerte.

Die feine Berechnung des vierten Evangeliſten zeigt ſich nun aber erſt in den Fällen recht, wo er dem Petrus ſeinen andern oder Lieblingsjünger an die Seite ſtellt. Von einem Falle ſind wir oben ausgegangen, wie er nämlich zwar gleich den Synoptikern den Petrus unter den vier erſten mit Jeſu in Verbindung kommen läßt, aber nicht als den erſten von allen, ſondern als den dritten, während der muthmaßliche Johannes unter den beiden erſten iſt, und nicht durch unmittelbare Berufung Jeſu, ſondern durch Vermittlung eines der beiden erſten. Dieſer Vermittler iſt hier ſein Bruder Andreas; in andern Fällen iſt es aber der Lieblingsjünger. Wie die Hellenen, die am letzten Paſſahfeſte gern die Bekanntſchaft Jeſu gemacht hätten, ſich nicht an Petrus, ſondern an Philippus, dieſer an Andreas, und beide ſich dann an Jeſum wenden (12, 20 fg.), ſo muß am letzten Mahle Petrus ſelbſt, um herauszubringen, wen von ſeinen Jüngern Jeſus als ſeinen Verräther bezeichnen wolle, den am Buſen Jeſu zu Tiſche liegenden Lieblingsjünger um ſeine Vermittlung anſprechen (13, 23 fg.). Nach der Gefangennehmung Jeſu folgt ihm zwar auch im vierten Evangelium Petrus in den hohenprieſterlichen Palaſt; aber nicht blos geht auch der andere Jünger, wovon die übrigen Evangelien nichts wiſſen, mit hinein, ſondern dieſer iſt es, der, vermöge ſeiner Bekanntſchaft mit dem Hohenprieſter, dem Petrus erſt den Eintritt verſchaffen muß (18, 15). Bei der Kreuzigung und dem Tode Jeſu laſſen Matthäus und Marcus nur die mit ihm aus Galiläa gekommenen Frauen, Lucas zwar auch alle ſeine Bekannten, aber nur von ferne, zuſehen (Matth. 27, 55 fg. Marc. 15, 40 fg. Luc. 23, 49): der vierte Evangeliſt ſtellt die Frauen mit der Mutter Jeſu nahe an das Kreuz, und geſellt ihnen hier den Lieblingsjünger bei, um ihn durch die Mutter Jeſu in jenes ganz einzige Verhältniß zu dieſem zu bringen, wovon ſchon oben die Rede geweſen iſt. Am bezeichnendſten aber iſt das Verfahren unſeres Evangeliſten in der Auferſtehungsgeſchichte, wo er dem nach Lucas zum Grabe laufenden Petrus den Lieblingsjünger zur Seite gibt und jenem unvermerkt den Rang ablaufen läßt (20, 2—9); was dann der Verfaſſer des Anhangskapitels in der Fiſchzugsgeſchichte nachgeahmt hat (21, 7).

Sehen wir von hier auf die Berufungsgeſchichten zurück, ſo kann es uns nicht mehr einfallen, den ſynoptiſchen und den johanneiſchen Bericht über die Art, wie die Anſchließung der erſten Jünger an Jeſum vor ſich gegangen, mit einander ausgleichen zu wollen, nachdem wir vielmehr in der johanneiſchen Darſtellung eine Umarbeitung der ſynoptiſchen im Sinne der eigenthümlichen Stellung und Tendenz jenes Evangeliums erkannt haben. Wir

dürfen uns aber auch Glück wünschen, durch diese Erkenntniß der apologetischen Künsteleien und Plackereien überhoben zu sein, durch welche es denkbar gemacht werden soll, wie dieselben Männer, nachdem sie sich, durch den Täufer oder wie Petrus durch seinen Bruder zu Jesu hingewiesen, bereits an diesen angeschlossen hatten, von ihm noch einmal wie ihm bisher fremde Menschen aufgefordert worden sein sollen, ihm nachzufolgen. Wenn Jesus bei Matthäus und Marcus zu Simon und Andreas sagt: „Kommet mir nach", und darunter zugestandenermaßen der bleibende Anschluß an ihn zu verstehen ist, so kann doch gewiß nichts Anderes gemeint sein, wenn er bei Johannes zu Philippus sagt: „Folge mir"; und wenn von Andreas und Johannes gleicherweise die beiden ersten wie der vierte Evangelist melden, sie seien Jesu nachgefolgt, so will augenscheinlich der eine Theil wie der andere sagen, sie haben Jesum fortan als Jünger begleitet, und es kann ebenso wenig nach dem von Johannes berichteten Anschlusse noch einer Aufforderung wie bei Matthäus und Marcus bedurft haben, als nach dieser Aufforderung und der ihr geleisteten Folge erst der Täufer jene Männer zu Jesu hingewiesen haben kann.

Dritte Mythengruppe.

Jesus als Wunderthäter.

71.

Die Wunder Jesu. Blindenheilungen.

Die Wunderthaten, die unsere Evangelien von Jesu berichten, können wir in zwei, oder wenn man will, drei Klassen eintheilen, sofern sie entweder an Menschen, oder an der außermenschlichen Natur, und die ersteren entweder an dem kranken oder dem erstorbenen menschlichen Organismus verrichtet worden sein sollen.

Davon haben wir in Betreff der ersten Klasse, der Krankenheilungen, in einer früheren Untersuchung [1]) bereits zugestanden, daß dergleichen vermeintliche Wunder, nur freilich auf ganz natürliche Weise, von Jesu wirklich bisweilen mögen bewirkt worden sein. Da das jüdische Volk von einem Propheten, und noch mehr vom Messias, Wunder, insbesondere auch wunderbare Heilungen, erwartete, und Jesus für einen Propheten, späterhin

1) Erstes Buch, Nr. 42.

für den Meſſias galt, ſo müßte es, haben wir geſagt, ſelbſt ſonderbar zugegangen ſein, wenn nicht manche Kranke in ſeiner Gegenwart, bei ſeiner Anſprache und Berührung, ſich wirklich erleichtert gefühlt, bleibend oder doch vorübergehend gebeſſert gefunden hätten. Das fanden wir in dem Maße denkbarer, als die Leiden ſolcher Menſchen der pſychologiſchen Einwirkung offen ſtanden, alſo bei Gemüths-, Nerven- und allenfalls auch Muskelleidenden eher als bei Hautkranken oder eines Sinnes Beraubten; während ſich uns bei Verſtorbenen oder gar bei außermenſchlichen Naturgegenſtänden jede derartige Erklärung durchaus verſagte. Die Erklärung der Wundererzählungen dieſer letzteren Art haben wir nicht bei der Pſychologie und Phyſiologie, ſondern bei der Religionsgeſchichte zu holen, ſie liegt in den jüdiſchen und urchriſtlichen Erwartungen vom Meſſias; und ſofern auch diejenigen Heilwirkungen Jeſu, die wir als natürlich möglich anerkennen, ihm nicht gelungen wären, wenn man nicht das Vermögen dazu ihm als einem Propheten zugetraut hätte, ſo iſt der Unterſchied zwiſchen beiden nur der, daß, in Folge der jüdiſchen Erwartungen, der für den Meſſias oder doch einen Propheten geltende Jeſus einen Theil jener Wirkungen wirklich hervorbrachte, ein ungleich größerer aber ihm hinterher in der Sage zugeſchrieben wurde.

Das prophetiſche Programm, das den von Jeſu erzählten Wundern zu Grunde liegt, haben wir ſchon oben kennen gelernt; es ſind die Worte bei Jeſaias (35, 5 fg.): „Dann öffnen ſich die Augen der Blinden, und die Ohren der Tauben thun ſich auf; dann hüpft wie ein Hirſch der Lahme, und es jubelt die Zunge des Stummen.“ Dieſe Stelle, obwohl ſie in der erſten Abtheilung der jeſaianiſchen Orakel ſteht, gehört doch wie die zweite der Zeit am Ende des Exils an, und ſchildert, wie vor Freude über die Erlaubniß zur Rückkehr die armen Verbannten alle ihre Leiden vergeſſen, ſich von allen Uebeln geheilt fühlen werden. Wie nun aber alle dergleichen Weiſſagungen, nachdem mit der Heimkehr aus dem Exil die erwartete Glücksperiode ſich nicht eingeſtellt hatte, weiter hinaus auf die meſſianiſche Zeit bezogen wurden, von der ſich die Vorſtellungen immer mehr in's Uebernatürliche ſteigerten: ſo wurde auch die urſprünglich nur bildlich gemeinte Weiſſagung von dem Sehen der Blinden, Hüpfen der Lahmen u. ſ. f. in der Folge wörtlich und eigentlich von den Wunderthaten des künftigen Meſſias gefaßt, und unſere evangeliſchen Wundererzählungen ſind einem großen Theile nach nur die Ausführung der ſo verſtandenen Prophetenſtelle. Dieſe hat übrigens in der Art, wie Jeſus ſie auf ſich angewendet haben ſoll, bereits etliche Veränderungen erfahren, auf die wir merken müſſen. Jeſus heißt (Matth. 11, 5) die Abgeſandten des Täufers dieſem melden, was ſie, als durch ihn gewirkt, hören und ſehen, nämlich: „Blinde blicken auf, und Lahme wandeln, Ausſätzige werden gereinigt, Taube hören, und Todte werden auferweckt.“ Für's Erſte alſo die Stummen, die in der Prophetenſtelle aufgeführt ſind,

fehlen in der Rede Jeſu, ohne Zweifel jedoch nur ſo, daß ſie unter den von ihm genannten Tauben mitbegriffen ſind, weil beide Uebel häufig verbunden erſcheinen, wie denn auch in den Evangelien die von Jeſu geheilten Tauben meiſtens zugleich als ſtumm beſchrieben werden (Matth. 9, 32. Marc. 7, 32 fg.). Dagegen iſt von Reinigung Ausſätziger und Auferweckung Verſtorbener, wovon Jeſus ſpricht, in der jeſaianiſchen Stelle keine Rede; wohl aber kommen beiderlei Wunder in der altteſtamentlichen Prophetenlegende vor: Eliſa hat einen Ausſätzigen geheilt, und er wie ſein Meiſter Elia jeder einen Todten erweckt. Die Austreibung von böſen Geiſtern, die in den evangeliſchen Wundererzählungen eine ſo große Rolle ſpielt, fehlt ſowohl in der Stelle des Jeſaias als in der Prophetenlegende, weil in jenen früheren Zeiten Beſeſſenheit noch nicht an der Tagesordnung war; ſie fehlt aber auch in der Rede Jeſu, die nur dasjenige als durch ihn erfüllt aufzählen ſollte, was man nach altteſtamentlichen Weiſſagungen oder Vorbildern von dem Meſſias erwarten konnte.

Es ſind alſo zur Erzeugung der evangeliſchen Wundergeſchichten von vorneherein zwei Factoren thätig geweſen, die man als einen idealen und einen realen Factor unterſcheiden kann. Was in der jeſaianiſchen Stelle von geheilten Blinden, Tauben, Lahmen geſagt wird, das iſt, man mag es auslegen wie man will, doch auf keinen Fall von wunderbarer Wiederherſtellung, ſondern irgendwie uneigentlich und ideell zu nehmen; dagegen ſind die Thaten des Elia und Eliſa als wirkliche reale Wunderhandlungen erzählt, und die ſpätere jüdiſche Volksvorſtellung erwartete dergleichen von dem Meſſias.[1]) Ebenſo ſind in dem Spruche Jeſu Matth. 11, 5, ſeinem urſprünglichen Sinne nach die Heilungen und Erweckungen ohne Zweifel nur moraliſch und ideell, als Wirkungen der Predigt des Evangeliums an die Armen verſtanden; die evangeliſche Sage hat ſie reell, als wirkliche leibliche Wunder gefaßt, doch ſo, daß hin und wieder, beſonders in der letzten, myſtiſch-künſtleriſchen Umbildung dieſer Sage, wie wir ſie im vierten Evangelium finden, der urſprüngliche ideelle Charakter jener Wunder von Neuem zum Vorſchein kommt.

Nehmen wir zuerſt die Heilungswunder klaſſenweiſe, und zwar in der Ordnung vor, welche der angeführte Ausſpruch Jeſu uns an die Hand gibt, ſo ſprechen die Evangeliſten ſowohl ſummariſch unter andern Kranken von vielen Blinden, denen Jeſus das Geſicht wiedergegeben habe (Matth. 15, 30. Luc. 7, 21), als ſie uns verſchiedene beſondere Heilungsgeſchichten von ſolchen, mehr oder minder in's Einzelne ausgeführt, mittheilen. Gemein iſt den drei erſten Evangeliſten eine Blindenheilung, die Jeſus auf der Reiſe nach Jeruſalem, und zwar auf der letzten Hauptſtation, Jericho, vorgenommen haben ſoll (Matth. 20, 29—34. Marc. 10, 46—52. Luc. 18, 35—43). Nach Matthäus und Marcus beim Hinausgehen aus der Stadt, nach Lucas beim

1) S. oben, Einleitung, S. 151 fg.

Hineingehen; und gleich an dieſer Abweichung können wir ſehen, wie wenig es den Evangeliſten auf dergleichen nähere Umſtände, die dem hiſtoriſchen Schriftſteller wichtig ſind, angekommen iſt. Denn der einzige Grund, warum bei Lucas Jeſus das Wunder ſchon vor der Stadt verrichten muß, iſt der, daß von ſeinem Durchzuge durch die Stadt, von dem Matthäus und Marcus nichts Beſonderes zu ſagen wiſſen, Lucas etwas zu erzählen hatte, nämlich die Geſchichte mit Zacchäus; wollte er nun, wie er ſeit der Mitte ſeines achtzehnten Kapitels wieder thut, der Ordnung des Matthäus folgen, alſo (mit Weglaſſung der Geſchichte von der Mutter der Zebedäusſöhne, deren Redegehalt er einem ſpätern Orte vorbehielt) die Blindenheilung zunächſt auf die Leidensverkündigung folgen laſſen, ſo durfte Jeſus, als er den Blinden heilte, Jericho noch nicht paſſirt haben, weil er ſonſt nicht mehr, was doch Lucas nachher erzählen wollte, in Jericho mit Zacchäus könnte zuſammengetroffen ſein. Eine andere Abweichung iſt, daß es bei Matthäus zwei Blinde ſind, bei Marcus und Lucas nur einer, und daß Jeſus bei Matthäus ihre Augen berührt, wovon die beiden andern Berichterſtatter nichts ſagen. Ganz ebenſo läßt Matthäus Jeſum gleichfalls mit zwei Blinden, die er heilte, in einem früheren Falle verfahren (9, 27—31), von dem die übrigen nichts wiſſen; und ſo mag ihm die Zweizahl und die Berührung aus der einen auch in die andere Erzählung hineingekommen ſein, wie natürlicherweiſe eine ſolche Geſchichte bald von einem, bald von zwei Blinden, bald aus dieſer bald aus jener Zeit und Gegend, und mit dieſen oder andern Nebenumſtänden erzählt werden mochte: man wollte eben eine wunderbare Blindenheilung haben, auf die einzelnen Umſtände kam es dabei nicht an.

Der Zug in der Erzählung, daß die Blinden Jeſum beharrlich als Sohn David's anrufen, hat neuerlich Veranlaſſung gegeben, ihre Blindheit ſymboliſch von der Verblendung des Judenchriſtenthums zu verſtehen, das in Jeſu nur den Sohn David's ſieht, bis er ſelbſt ihm die Augen öffnet.[1]) Daß nun Jeſus, wenn er ſich die Heilung Blinder zuſchrieb, dieß ebenſo nur bildlich verſtand, wie wenn er in der angeblich dem Paulus zu Theil gewordenen Erſcheinung ſagt, er ſende ihn zu den Heiden, um ihre Augen zu öffnen, daß ſie ſich von der Finſterniß zum Lichte kehren (Apoſtelgeſch. 26, 18), dieß haben wir oben ſelbſt darzuthun verſucht. Daß aber Matthäus oder irgend einer der drei erſten Evangeliſten bei ihren Blindenheilungsgeſchichten an einen blos bildlichen Sinn gedacht haben, müſſen wir aus dem Augenſchein ihrer Erzählungen heraus in Abrede ſtellen. Die Idee: Chriſtus der Eröffner blinder Geiſtesaugen, war, als jene Evangeliſten ſchrieben, längſt in der ſinnlichen Vorſtellung eines leiblichen Wunders untergegangen, und ſo ſind auch die einzelnen Züge dieſer Erzählungen ſo lange aus jener Wundervorſtellung heraus zu erklären, als nicht, wie oben in der Fiſchzugs-

1) Volkmar, Die Religion Jeſu, S. 235. 250.

geschichte, die geistige Beziehung unverkennbar durchschlägt; was in diesen synoptischen Blindenheilungsgeschichten nicht der Fall ist.

Zunächst ging der Bildungsproceß dieser Erzählungen nichts weniger als in der ideellen Richtung weiter. Schon in der Beschreibung der Blindenheilung bei Jericho thut sich zwar auch Lucas, noch weit mehr jedoch Marcus durch Züge hervor, die nur der Lebendigkeit und sinnlichen Anschaulichkeit dienen; wohin neben dem Namen und Vatersnamen des Blinden[1]) der Zuspruch der Leute und das Abwerfen des Obergewands von Seiten des zu Heilenden gehört. Dann hat er aber, wie unbefriedigt durch die einschlägigen Erzählungen seiner Vorgänger, auch noch eine eigene Blindenheilungsgeschichte, die er zwischen die Erzählungen vom Sauerteig der Pharisäer und vom Bekenntniß Petri eingeschoben, und nebst der ihm gleichfalls eigenthümlichen Heilungsgeschichte eines Taubstummen sich ganz nach seinem Geschmacke zurecht gemacht hat (8, 22—26). Den Blinden, den man bei Bethsaida zu Jesu bringt, führt dieser vor Allem vor das Dorf hinaus: denn das Wunder ist ein Mysterium, das nicht vor die Ungeweihten gehört; weßwegen auch am Schlusse dem Geheilten, wie zwar hin und wieder auch bei Matthäus und Lucas, doch am geflissensten bei Marcus geschieht, die Bekanntmachung desselben verboten wird. Dann spuckt Jesus dem Blinden in die Augen, gerade wie der dienstwillige Procurator von Aegypten den von ihm zuerst als Imperator ausgerufenen Vespasian veranlaßte, einem angeblich Blinden in die Augen zu spucken[2]): weil bei magischen Augencuren in dem Volksaberglauben der Zeit der Speichel eine vorzügliche Rolle spielte. Weiter wird der Blinde nicht auf einmal vollkommen sehend, sondern, nachdem ihn Jesus auf das Spucken und erste Handauflegen hin gefragt hat, ob er etwas sehe, und zur Antwort bekommen, er sehe die Leute nur undeutlich wie Bäume herumwandeln, legt er ihm die Hände noch einmal auf die Augen, worauf nun erst die vollständige Herstellung erfolgt. Dieß sieht zunächst wie eine Schmälerung des Wunders aus, sofern die Heilkraft des Wunderthäters nicht als eine absolute erscheint, sondern mit dem Widerstande des Krankheitsübels gleichsam zu ringen hat; weßwegen auf diesen Zug ganz besonders die natürliche Wundererklärung ihre Vermuthungen gründet. Doch so ist es von Marcus nicht gemeint, vielmehr will er das Wunder, unbeschadet seiner Geltung als eines solchen, nur der Vorstellung näher bringen, indem er es in seine aufeinanderfolgenden Momente zerlegt: ein verfehltes Bemühen freilich, wobei er weit mehr verliert als ge-

1) Man hat allerhand über die Quelle vermuthet, aus der Marcus die Namen Timäus und Bartimäus geschöpft haben möge. Wie, wenn diese Quelle keine andere als das griechische Zeitwort τιμάω (ἐπετίμησε und ἐπετίμων, Matth. 31. Marc. 48) wäre?

2) S. oben, S. 269.

winnt. Als Eingriff der abſoluten Urſächlichkeit in die Kette der endlichen Urſachen iſt das Wunder weſentlich ein plötzlicher Erfolg und wird durch Auseinanderziehen in einzelne Momente nur in Widerſpruch mit ſich ſelbſt gebracht.

An Marcus ſehen wir den Verfaſſer des vierten Evangeliums anknüpfen und zunächſt auf der von jenem eingeſchlagenen Bahn der Veranſchaulichung und zugleich Steigerung des Wunders weitergehen. Statt der je zwei Blindenheilungsgeſchichten bei Matthäus und Marcus hat er nur Eine (9, 1—41), die aber ganz anders als die gleichfalls einzige bei Lucas alle weiteren überflüſſig macht. Denn der Blinde, den Jeſus nach Johannes, und zwar nicht in Bethſaida oder Jericho, ſondern in der Hauptſtadt ſelbſt heilte, war kein gemeiner Blinder, ſondern ein Blinder von Geburt an, alſo gleichſam ein abſolut Blinder, deſſen Heilung nur durch ein abſolutes Wunder möglich war; ein Gedanke, den der Verfaſſer dem Geheilten ſelbſt in den Mund legt, wenn er ihn den ungläubigen Juden entgegenhalten läßt (V. 32), ſeit die Welt ſtehe, ſei es nicht erhört worden, daß Jemand einem Blindgeborenen die Augen aufgethan habe. Als äußeren anſchaulichen Mittels zu ſeiner Heilung ferner bedient ſich Jeſus nicht blos des Speichels, er ſpuckt dem Blinden nicht unmittelbar in die Augen, ſondern auf den Boden, und macht einen Teig an, den er ihm auf die Augen ſtreicht; ein Zug, der zugleich dazu dient, aus der Wunderheilung eine äußere Bemühung, d. h. eine Sabbatverletzung zu machen. Der Teig mußte ſofort wieder abgewaſchen werden, wenn der Blinde der neu geſchenkten Sehkraft froh werden ſollte: daher ſchickt ihn Jeſus, zwar nicht, wie einſt der Prophet Eliſa den ausſätzigen Naeman an den Jordan (2 Kön. 5, 10), ſondern zum nahen Siloahteiche, ſich abzuwaſchen, von wo er ſehend zurückkommt. Alle dieſe Züge liegen nach der Seite theils der Steigerung, theils der Veranſchaulichung und magiſchen Beleuchtung des Wunders; wozu überdieß kommt, daß der Thatbeſtand deſſelben mit einer Peinlichkeit, von der die älteren Evangelien bei ihren Wundergeſchichten nichts wiſſen, durch ein ordentliches Zeugenverhör feſtgeſtellt wird. Die Reden der Nachbarn, als der wohlbekannte blinde Bettler ſehend zurückkommt, ſind für ſich bloße Vermuthungen, weil die Aehnlichkeit täuſchen kann; ſeine eigene Ausſage auf ihr Befragen iſt mehr, beſonders da er ſeinen Wohlthäter nicht näher kennt, mithin inſofern unbefangen iſt; doch vor der Obrigkeit, wohin der Evangeliſt ihn gefordert werden läßt, um der Sache officielle Beglaubigung zu geben, genügt auch ſie nicht, ſeine Eltern werden gerufen, die auch allein glaubhaft bezeugen können, daß ihr Sohn in der That von Geburt an blind geweſen iſt. Bleibt auch ſo etwa noch ein Zweifel, ſo wird er durch die Bemerkung niedergeſchlagen, daß die jüdiſche Obrigkeit auf das Bekenntniß Jeſu als des Meſſias den Synagogenbann geſetzt hatte: blieb gleichwohl der Menſch nicht blos bei ſeiner Ausſage über das Thatſächliche ſtei-

ner Heilung, sondern verbarg auch seinen Glauben an die prophetische Würde Jesu nicht, so redete er sich selbst zu Schaden; was er, wie der Evangelist zu verstehen geben will, nicht gethan haben würde, wenn er nicht fest von dem an ihm geschehenen Wunder überzeugt gewesen wäre.

Doch indem der vierte Evangelist die Wunder auf den Gipfel der äußeren Realität führt, und hierin die besonders von Marcus eingeschlagene Richtung vollendet, sucht er zugleich, wie keiner seiner Vorgänger, ihre ideelle Bedeutung in's Licht zu stellen. So wird hier das Wunder gleich von vorneherein nicht durch ein Hülfsgesuch des Leidenden, sondern durch eine dogmatische Streitfrage, welche die Jünger an seinen Zustand knüpfen, eingeführt, eine Streitfrage, die von Jesu dahin beantwortet wird, dieser Mensch sei eigens deßwegen blind geboren worden, damit sich in seiner Heilung durch ihn Gottes allmächtiges Wirken 'offenbaren könne. Diese Offenbarung oder Verherrlichung Gottes durch den Sohn besteht aber bei Johannes nicht blos darin, daß Jesus etwas vollbringt, das die menschliche Kraft übersteigt, und das zugleich durch seinen wohlthätigen, menschenfreundlichen Charakter Gottes würdig ist; sondern es ist in der Regel eine Seite an dem Wirken Gottes und seines Schöpferwortes, die sich in der Wunderhandlung Jesu gleichsam bildlich abspiegelt. Der göttliche Logos ist nach alexandrinischer Lehre das Lebens- und Lichtprincip für die Welt, die Nahrung für die Seelen: in jeder dieser Eigenschaften stellt sich der johanneische Jesus durch ein oder mehrere Wunder dar. Was das unserige betrifft, so hieß es im Prolog von dem Logos: „In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen, und das Licht scheint in die Finsterniß, aber die Finsterniß nahm es nicht auf ... Die ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, sofern sie an seinen Namen glaubten" (1, 4 fg. 12). Wenn nun am Schluß unserer Wundererzählung, nachdem die jüdischen Obern sich unverbesserlich gezeigt, der Geheilte aber seinen Glauben an Jesum als den Sohn Gottes erklärt hat, Jesus sagt: „Zum Gerichte bin ich in die Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen, und die Sehenden blind werden"; und wenn dann auf die Frage der Pharisäer, ob er auch sie für Blinde erkläre? Jesus zur Antwort gibt, wenn sie das wären, d. h. sich dafür erkennten, wäre es gut, mit dieser Erkenntniß fehle ihnen aber auch die Fähigkeit der Besserung (9, 39—41): so sehen wir deutlich: der erst leiblich, dann geistig sehend gewordene Blindgeborene stellt in sich diejenigen Menschen dar, welche, obwohl von Hause aus der Welt, also der Finsterniß angehörig, doch die Fähigkeit und den Willen haben, das Licht in sich aufzunehmen, und dadurch Kinder Gottes zu werden; die Juden hingegen diejenigen, welche sich dem Licht verschließen und in der Finsterniß, d. h. in der Sünde bleiben. Zur Durchführung des Gegenbildes würde es eigentlich gehören, daß, wie der leiblich Blinde und geistig seiner Blindheit sich bewußte nicht blos geistig, sondern

auch leiblich ſehend wird, ebenſo die leiblich und vermeintlich auch geiſtig Sehenden zuletzt nicht blos ihrer geiſtigen Blindheit überführt, ſondern auch mit leiblicher geſchlagen würden. Allein das würde der Erklärung des johanneiſchen Chriſtus widerſprechen, daß er nicht gekommen ſei, die Welt zu richten, ſondern ſelig zu machen, und daß der Ungläubige ſchon in ſich ſelbſt gerichtet ſei (3, 17 fg. 12, 47 fg.). Von Jeſus, als dem göttlichen Schöpferworte, kann nur Bejahendes, nur Leben, Licht und Heil ausgehen, er darf kein Strafwunder thun und braucht auch keines zu thun; die Creatur, die ſich ihm verſchließt, braucht er nur in dem Zuſtande der Unſeligkeit zu laſſen, worin ſie ohne ihn von ſelbſt ſchon ſich befindet, ſo iſt ſie geſtraft genug.

So iſt das Wunder bei Johannes in allen ſeinen Zügen von der idealen Auffaſſung durchleuchtet, es iſt durchaus ſymboliſch, aber zugleich durchaus real; es wäre der größte Mißverſtand, zu meinen, der vierte Evangeliſt wolle nicht ſagen, das ſo Bedeutſame ſei zugleich wirklich ſo vorgegangen. Wie wenig bei ihm eins das andere ausſchließt, aber auch wie ſeltſam eine ſolche Weltanſchauung ſich geſtaltet, ſehen wir noch aus einem einzelnen Zuge der Erzählung. Von dem Namen des Teichs, worin Jeſus den Blinden ſich waſchen heißt, dem hebräiſchen Worte Siloah, das ohne Zweifel einen Waſſererguß bedeutet, gibt der Evangeliſt die Auslegung, es heiße ein Abgeſandter (V. 7); die Quelle und der Teich waren ihm alſo durch ihren Namen eine Weiſſagung auf den gottgeſandten Jeſus oder den dahin abgeſchickten Blinden, eine Weiſſagung, die aber dennoch zugleich als reales Waſſer exiſtirte.

72.

Heilungen von Gelähmten.

Als die zweite Art von Leidenden, denen durch ihn geholfen werde, führt Jeſus in der mehrerwähnten Antwort an den Täufer Lahme auf. Lahme ſind auch unter den mancherlei Kranken, die man vor der zweiten Speiſung zum Behuf der Heilung zu Jeſu bringt; wo dann das Volk ſich wundert, als es unter ſehend gemachten Blinden u. dgl. auch Lahme gehen ſieht (Matth. 15, 30 fg.). Sonſt iſt häufiger von Paralytiſchen, was Luther durch Gichtbrüchige überſetzt, die Rede (Matth. 4, 24. 8, 6. 9, 2); der Wortbedeutung nach wären das ſolche Kranke, denen auf einer Seite die Muskeln gelöſt, d. h. gelähmt ſind; während die Beſchreibung des Kranken Matth. 9, 2 fg. auf völlige Lähmung, wenigſtens der Füße, die des andern, Matth. 8, 5 fg., auf ein ſchmerzhaftes Gichtleiden geht. Daß Jeſus dergleichen Kranke geheilt haben mußte, lag in der ſinnlich verſtandenen Weiſſagung des Jeſaias (35, 6): „Dann wird der Lahme ſpringen wie ein Hirſch“; eine Weiſſagung, der (V. 3) die Aufforderung vorhe-

geht: „Kräftigt euch, ihr aufgelöſten (oder ſchlaffen) Kniee!“ wo die griechiſche Ueberſetzung das gleiche Wort hat, womit Lucas (5, 18. 24) den Paralytiſchen bezeichnet. Daß die jeſaianiſche Stelle die Wurzel dieſer Wundergeſchichten iſt, tritt in den evangeliſchen Erzählungen nicht ſo augenfällig zu Tage, wie in einer, die wir in der Apoſtelgeſchichte finden. Bekanntlich iſt hier das erſte Wunder, wodurch die Apoſtel nach dem Pfingſtfeſt ihre höhere Ausrüſtung bethätigen, die durch Petrus vollbrachte Heilung eines Lahmen, der vor dem Tempel in Jeruſalem bettelte. Wenn von dieſem, nachdem ihn Petrus im Namen Jeſu aufſtehen und gehen geheißen und ihm die Hand gereicht hatte, geſagt wird, alsbald haben ſich ſeine Füße und Knöchel gefeſtigt und er ſei aufgeſprungen, geſtanden und gegangen, dann mit den Apoſteln in den Tempel getreten und darin umhergegangen und geſprungen (Apoſtelgeſch. 3, 7 fg.), ſo iſt in dem wiederholt hervorgehobenen Springen des Lahmgeweſenen das bei Jeſaias verheißene Springen wie ein Hirſch nicht zu verkennen; während die gefeſtigten Beine und Knöchel an die Kräftigung der aufgelöſten Kniee in derſelben Weiſſagung erinnern.

Die Geſchichte von dem Knechte des Hauptmanns von Kapernaum, den überdieß nur Matthäus als paralytiſch bezeichnet, wird uns ſpäter unter einem andern Geſichtspunkte begegnen; die claſſiſche Heilungsgeſchichte eines Paralytiſchen in den Evangelien iſt die von dem Manne, den man, gleichfalls in Kapernaum, auf einem Bette zu Jeſu bringt, und dem dieſer erſt die Vergebung ſeiner Sünden ankündigt, dann, als die Schriftgelehrten daran Anſtoß nehmen, ihn aufſtehen und ſein Bett heimtragen heißt (Matth. 9, 1—8. Marc. 2, 1—12. Luc. 5, 17—26). Mit der Frage, ob die Heilung eines ſolchen Kranken auf natürlich pſychologiſchem Wege mittelſt des Zutrauens, das er zu Jeſu als einem Propheten haben mochte, möglich geweſen, haben wir hier nichts mehr zu thun; wir haben die Möglichkeit im Allgemeinen im vorigen Buche nicht beſtritten; jedenfalls aber ſind dieſe evangeliſchen Erzählungen nach der Vorſtellung von dem Meſſias als Wunderthäter ſo umgebildet, daß das etwa zu Grunde liegende Thatſächliche nicht mehr auszuſcheiden iſt. Die Freiheit, die man ſich in der Umgeſtaltung ſolcher Geſchichten nahm, zeigt ſich uns hier auch in den Abweichungen der einzelnen Evangeliſten von einander. Matthäus ſagt nur einfach, Jeſus ſei über den See hinüber wieder in ſeine Stadt Kapernaum gekommen, da haben ſie ihm einen Gelähmten auf einem Bette liegend gebracht, und da er ihren Glauben geſehen, habe er den Kranken der Vergebung ſeiner Sünden verſichert. Den Glauben der Leute, der Träger und des Kranken ſelbſt, erkannte Jeſus nach Matthäus eben aus der Mühe, die ſie ſich mit dem Herbeiſchleppen deſſelben gaben; dem Lucas ſchien dieſe Glaubensprobe noch nicht beſonder genug, und da er ohnehin die ſpätere Einſprache der Schriftgelehrten, denen er noch die Phariſäer hinzufügt, da-

durch einleiten zu müſſen glaubte, daß er ſie gleich Anfangs um Jeſum verſammelt ſein ließ, ſo macht er ihr Gedränge lieber vollends ſo groß, daß die Männer mit ihrer Tragbahre nicht zu Jeſu hindurchdringen können, ſondern ſich veranlaßt ſehen, mit derſelben den abſonderlichen Weg über das Dach des Hauſes einzuſchlagen, und den Kranken auf ſeinem Bette von oben her mitten in's Zimmer vor Jeſum hinabzulaſſen. Daß Jeſus in einem Hauſe geweſen, hat Lucas wenigſtens nicht aus Matthäus; er bedurfte aber dieſen Zug, um die eigenthümliche Glaubensprobe herauszubringen, die er ſich ausgedacht hatte. Bei dem Wege durch das Dach, oder durch die Ziegel, wie er ſich ausdrückt, dachte Lucas ohne Zweifel an die Oeffnung, die nach morgenländiſcher Bauart in dem platten mit Backſteinen belegten Dache der Häuſer angebracht war, und mittelſt deren man von Innen auf das Dach und von da wieder in das Haus gelangte; durch dieſe ließ man, nach der Vorſtellung des Evangeliſten, da eine ſtehende Treppe fehlte, und eine Leiter hier nicht wohl zu gebrauchen war, das Bett mit dem Kranken, wie es ſcheint, an Stricken, in den Raum, wo Jeſus lehrte, hinunter. Ob der Verfaſſer des zweiten Evangeliums dieſe Beſchaffenheit paläſtiniſcher Häuſer nicht kannte, ob er den Glaubenseifer der Leute in ein noch helleres Licht ſetzen wollte: genug, er nimmt von der in dem Dache ſchon vorhandenen Oeffnung keine Notiz, ſondern läßt die Leute, deren Zahl er von den vier Ecken des Bettes auf vier beſtimmte, eine ſolche erſt brechen, ohne zu bedenken, daß er damit die unmittelbar darunter befindliche Verſammlung der Gefahr ausſetzte, von den herabfallenden Backſteinen erſchlagen zu werden. Daß eine ſolche Uebereilung ganz in der Art des Marcus iſt, wird Niemand leugnen, der ſich auch nur der Geſchichte von dem unfruchtbaren Feigenbaum erinnert; eben damit aber auch dieſe Erzählung unter denjenigen ſich merken, die jeden Gedanken an Marcus als Urevangeliſten unmöglich machen.

Ein dieſem verwandtes Heilungswunder laſſen die drei erſten Evangeliſten am Sabbat vor ſich gehen, ſo daß, wenn in dem vorigen Falle der Stein des Anſtoßes für die Schriftgelehrten der war, daß Jeſus ſich das Recht, Sünden zu vergeben, anmaßte, in dieſem ſeine heilende Thätigkeit als Verletzung des Sabbats in Anſpruch genommen wird. Schon die Anordnung, daß ſämmtliche Synoptiker die Heilung der verdorrten Hand unmittelbar nach der Geſchichte von dem Aehrenraufen am Sabbat einreihen (Matth. 12, 9—14. Marc. 3, 1—6. Luc. 6, 6—11), zeigt uns, daß es ihnen dießmal weniger um das Wunder an ſich, als darum zu thun iſt, daß es gerade am Sabbat verrichtet wurde. Die Art und der Umfang der Sabbatfeier war ein zwiſchen Jeſus und dem phariſäiſchen Judenthum ſtreitiges Thema, das uns daher in den Evangelien unter verſchiedenen Formen wiederkehrt. Der Streit konnte ſich an jede auch ganz natürliche Thätigkeit knüpfen, wie an das Aehrenraufen der Jünger, das im moſai-

schen Gesetze nicht als Beeinträchtigung fremden Eigenthums gefaßt, und insofern im Allgemeinen erlaubt war (5 Mos. 23, 25), und da es keine eigentliche Arbeit heißen konnte, besonders im Falle des Bedürfnisses, von Jesu auch am Sabbat als unverfänglich betrachtet, dagegen von dem Pedantismus späterer Gesetzausleger unter die am Sabbat verbotenen Geschäfte gerechnet wurde. Hatte Jesus bei einem Anlaß dieser Art der pharisäischen Einrede das Beispiel David's entgegengehalten, der in einem Nothfall auch keinen Anstand genommen hatte, mit den sonst nur den Priestern vorbehaltenen Schaubroden im Tempel seinen und der Seinigen Hunger zu stillen: so mochte er in solchen Fällen, wo nicht eigenes Bedürfniß, sondern fremde Noth, der er abhelfen wollte, ihn zu der vermeintlichen Sabbatsverletzung veranlaßte, sich des Beispiels von dem Hausthier bedienen, das aus einer dringenden Gefahr zu retten der Eigenthümer auch am Sabbat unbedenklich die Hand anlege. Daß auch diese Beweisführung als ihre Veranlassung keineswegs nothwendig ein Wunder voraussetzt, vielmehr auch zu jeder ganz natürlichen Handlung wohlthätiger Hülfleistung paßte, erhellt ebenso von selbst, wie daß, nachdem man einmal Wunder von Jesu zu erzählen pflegte, gerade auch solche, am Sabbat verrichtet, als ein passender Anlaß dazu erscheinen mußten. Dieß konnten sie, selbst wenn sie durch das bloße Wort Jesu bewirkt gedacht wurden, da eine Rabbinenschule jener Zeit sogar das Trösten der Kranken am Sabbat untersagte.

Das Wort von dem Schaf, das am Sabbat aus der Grube gezogen wird, hat hier übrigens blos Matthäus; bei Marcus und Lucas legt Jesus den lauernden Phärisäern nur die Frage vor, was denn sie am Sabbat für erlaubt halten, Gutes oder Böses zu thun, eine Seele zu retten oder zu verderben? Dagegen hat Lucas den Spruch vom Hausthier mit unwesentlichen Abweichungen in zwei andere Wundergeschichten eingerahmt: zum abermaligen Beweise, daß bei den Erzählungen dieser Art der Schwerpunkt weniger in dem Wunder, als in dem auf die rechte Sabbatfeier bezüglichen Spruche Jesu lag. Das einemal (Luc. 14, 1—6) trifft Jesus am Sabbat bei einem Pharisäermahle einen Wassersüchtigen, und nachdem er ihn, trotz des bedenklichen Schweigens der Pharisäer auf seine Frage, ob man am Sabbat heilen dürfe, geheilt hat, legt er den Pharisäern die weitere Frage vor, wer von ihnen denn, wenn sein Esel oder Ochse am Sabbat in den Brunnen falle, Anstand nehmen werde, ihn alsbald herauszuziehen? Das anderemal (13, 10—17) ist es in einer Synagoge eine schon achtzehn Jahre krankhaft zusammengebückte Frau, die er durch Wort und Handauflegung aufrichtet, und dem Einspruche des Synagogenvorstehers durch die Frage begegnet, ob nicht ein jeder von ihnen seinen Ochsen oder Esel auch am Sabbat von der Krippe löse, um ihn zur Tränke zu führen? wobei die Abweichung in dem Bilde in dem Umstande ihre Veranlassung hat, daß

das Uebel der Frau als ein Gebundenſein durch den Satan, wovon Jeſus ſie losgemacht habe, gefaßt iſt.

Unter dieſen Heilungen ließe ſich beſonders die letztere, wenn ſie uns in einem ſtreng geſchichtlichen Bericht aufbehalten wäre, als eine auf pſychologiſchem Wege durch den Eindruck des Worts und der Berührung Jeſu auf den Glauben der Kranken bewirkte Heilung begreifen; wie denn ein ganz verwandtes Beiſpiel aus neuerer Zeit von Dr. Paulus urkundlich erhärtet iſt.[1]) Um ſo weniger fügt ſich die plötzliche Heilung eines Waſſerſüchtigen einer ſolchen Betrachtung; und die Geſchichte von der verdorrten Hand hat in der hebräiſchen Prophetenlegende ein zu augenſcheinliches Vorbild, als daß wir über ihren Urſprung zweifelhaft ſein könnten. Wie öfters, ſo unterſcheidet ſich auch hier die neuteſtamentliche Wundergeſchichte von der altteſtamentlichen dadurch, daß in der letzteren das Uebel zuerſt zur Strafe wunderbar verhängt, dann wunderbar gehoben wird; während in der erſteren dem Geiſte des Evangeliums gemäß das Uebel gegeben iſt und durch den menſchenfreundlichen Wunderthäter nur hinweggenommen wird. So iſt es dort (1 Kön. 13, 4 fg.) ein göttliches Strafwunder, daß dem götzendieneriſchen Jerobeam die frevelhaft gegen einen Propheten Jehova's ausgeſtreckte Hand augenblicks verdorrt, d. h. ſo erſtarrt, daß er ſie nicht mehr an ſich ziehen kann; und erſt als auf des Königs Anſuchen der Prophet bei Jehova Fürbitte für ihn einlegt, erfolgt durch ein zweites und zwar Gnadenwunder ihre Wiederherſtellung. In der evangeliſchen Erzählung iſt die Hand des Leidenden ſchon vorher durch Krankheit ſtarr, und zwar zeigt ſich dieſe Starrheit nicht wie bei dem König, bei dem ſie die Strafe für ein frevelhaftes Handausſtrecken war, darin, daß er ſie nicht an ſich ziehen, ſondern umgekehrt nicht ausſtrecken konnte; und von Jeſu wird ſie hierauf in der Art geheilt, daß er ſie wieder ausſtrecken kann. Wenn wir nun aber vergleichen, wie es dort von Jerobeam heißt (V. 4): „Und ſiehe, es verdorrte ſeine Hand, die er ausſtreckte"; hier (Matth. V. 10. Marc. V. 1): „Und ſiehe, da war ein Menſch mit einer verdorrten Hand"; dann dort am Schluſſe (V. 6): „Und die Hand des Königs ward wieder hergeſtellt und ward wie vorher"; hier (V. 13): „Und ſeine Hand ward wieder hergeſtellt und geſund wie die andere"; ſo wird man die Nachbildung ſchwerlich verkennen. Daß aber die Heilung gerade auch ſolcher Uebel in jener Zeit von einem Manne erwartet wurde, der „die Gunſt des Himmels und eine Zuneigung höherer Weſen" genoß, dafür zeugt die mehrerwähnte Erzählung bei Tacitus, wornach dem Veſpaſian in Alexandrien neben einem angeblich Blinden auch einer, der an der

1) S. oben Erſtes Buch, S. 267.

Hand litt (nach Sueton war es einer mit einem lahmen Bein), zur Erprobung seiner Wunderkraft in den Weg gestellt wurde.[1])

Auch bei dieser Klasse von Wundern finden wir wieder alle in den früheren Evangelien zerstreut vorkommenden Momente im vierten Evangelium zusammengefaßt und wie einerseits gesteigert, so andererseits vergeistigt, und ebenso finden wir wieder, daß die Darstellung des vierten Evangelisten zunächst an die des zweiten anknüpft. Die Geschichte von dem Kranken am Bethesdateich zu Jerusalem (Joh. 5) betrifft einen Lahmen, wie die Heilungsgeschichte des Paralytischen zu Kapernaum: sie ist aber zugleich die Geschichte einer Sabbatheilung, wie die von dem Menschen mit der verdorrten Hand, von dem Wassersüchtigen und dem zusammengebückten Weibe. Dabei überbietet sie die erstere Geschichte theils durch den glänzenden Schauplatz, auf dem sie vorgeht, theils durch die Angabe der langen Dauer der Krankheit, die bei dem Paralytischen zu Kapernaum fehlt, bei der zusammengebückten Frau aber nur auf achtzehn Jahre, statt wie hier bei Johannes auf achtunddreißig, lautet; die Sabbatheilungsgeschichten aber sucht sie durch die tiefere Fassung der Frage, worin zugleich die Vergeistigung und Symbolisirung der ganzen Wundererzählung liegt, zu übertreffen.

Der Teich Bethesda (von dem wir außer der Erzählung des vierten Evangelisten weder bei Josephus noch bei den Rabbinen eine Kunde finden) mit seinen fünf Hallen voll Blinder, Lahmer und anderer Leidenden ist gleichsam ein großes Krankheitstheater, auf dem der erhabene Wunderarzt auftritt und sich den am längsten und hartnäckigsten Leidenden auswählt, um sich an ihm auf's glänzendste als das lebenspendende göttliche Schöpferwort zu bethätigen. Daß an dem Teiche für sich schon höhere Kräfte walteten, sofern von Zeit zu Zeit ein Engel niederstieg, das Wasser zu bewegen, worauf dann der zuerst Hineingestiegene geheilt wurde[2]), daß aber diese Engelwirksamkeit zur Rettung gerade des Rettungsbedürftigsten sich unzureichend erweist, das stellt Jesum, der ihm Rettung bringt, um so höher; während dieser Zug in Verbindung mit der ganzen Beschreibung der wundersamen Heilanstalt zugleich die Vermuthung nahe legt, es möge etwas Symbolisches darunter verborgen sein. Man hat die 38 Krankheitsjahre als Gegenbild der 38 Jahre betrachtet, welche das Volk Israel in der Wüste zubringen mußte, ehe es in das Land der Verheißung gelangte (5 Mos. 2, 14)[3]); und

1) Tacit. Histor. IV, 81. Sueton. Vespas. 7.

2) Für die Aechtheit von V. 4, der die Notiz von dem Engel enthält, sprechen die gewichtigsten kritischen Gründe; vgl. Hengstenberg's Commentar z. d. St.

3) Krafft, Chronologie und Synopse, S. 98. Hengstenberg, Commentar zum Evangelium Johannis, I, 300.

bei den fünf Hallen wundert es mich, daß man nicht an die fünf Bücher Moſis denken will, denn dieſe ſind doch hauptſächlich unter den Schriften zu verſtehen, in denen, wie Jeſus eben aus Anlaß dieſes Wunders bemerkt (5, 39. vgl. 45 fg.), die Juden das ewige Leben zu haben meinen; worin ſie es aber ohne Chriſtus ebenſo wenig finden, als jener Kranke in den Hallen des Bethesdateiches ohne ihn Heilung fand. Im Sinne der gläubigen Ausleger ſoll mit dieſer ſymboliſchen Auffaſſung der hiſtoriſchen Geltung der Erzählung nicht zu nahe getreten ſein; die Meinung iſt vielmehr, durch göttliche Fügung habe Jeſus hier einen Menſchen antreffen müſſen, der durch die Jahre ſeiner Krankheit als Typus des Volkes Gottes, als „der kranke Mann Juda", wie Hengſtenberg ſich im modernſten Zeitungsſtyl ausdrückt, ſich darſtellte. Auf unſerem Standpunkte iſt die geſchichtliche Geltung der Erzählung ſchon vorher dahingefallen, und die muthmaßliche Nachweiſung ihrer ſymboliſchen Bedeutung hat für uns nur den Werth, auch für die einzelnen Züge der Dichtung beſtimmtere Erklärungsgründe an die Hand zu geben; ohne daß jedoch das Unſichere ſolcher Deutungen uns in der Ueberzeugung von dem jedenfalls ungeſchichtlichen Charakter derartiger Erzählungen irre machen könnte.

Daß die johanneiſche Erzählung insbeſondere aus der ſynoptiſchen von dem Gichtbrüchigen zu Kapernaum herausgebildet iſt, läßt ſich an verſchiedenen Zügen erkennen, die beiden gemeinſam ſind. So fehlt die Beziehung auf die Sündenvergebung auch bei Johannes nicht, nur daß er das vorläufige: „Deine Sünden ſind dir vergeben!" in ein nachträgliches: „Sündige nicht mehr, damit dir nicht noch Schlimmeres widerfahre!" (V. 14) verwandelt hat. Unverkennbar aber iſt die Bezugnahme in der Art, wie der wunderthätige Befehl Jeſu an den Kranken in den beiden Erzählungen ausgedrückt iſt. Die Synoptiker haben denſelben zweimal, einmal noch problematiſch in der Frage an die Phariſäer, was ſie für leichter halten, zu einem ſolchen Menſchen zu ſagen: Deine Sünden ſind dir vergeben! oder: Stehe auf (Marcus: nimm dein Bett) und wandle! Hierauf als wirklichen Befehl an den Kranken: Stehe auf, nimm dein Bett und gehe heim! Da der vierte Evangeliſt keine Ankündigung der Sündenvergebung vorangeſchickt hatte, ſo hat er auch jene Vorfrage nicht, ſondern nur den wirklichen Befehl, den er nun aber aus jenen beiden Reden bei den Synoptikern zuſammenſetzt. Er hält ſich an die erſtere Form, doch ſo, daß er, wie auch ſchon Marcus thut, aus der zweiten das aufzupackende Lager heraufnimmt; daß er ſich dabei aber insbeſondere an Marcus gehalten hat, erhellt daraus, daß beide zur Bezeichnung dieſes Lagers in einem abſonderlichen Worte zuſammentreffen. Matthäus nennt es zweimal mit dem gewöhnlichſten Worte Bett; Lucas einmal ebenſo, zweimal mit dem verkleinernden Worte Bettchen, zuletzt umſchreibend: das, worauf der Kranke lag. Dagegen gebraucht Marcus durchaus, d. h. viermal, und ebenſo Johannes fünfmal ein Wort,

das zwar auch sonst im Neuen Testament nicht unerhört, doch so besonder ist, wie wenn wir im Deutschen etwa Pritsche sagen wollten[1]), und das daher, da es sich bei Johannes sonst nicht, wohl aber bei Marcus wiederfindet, eine Benützung des letztern durch den erstern wahrscheinlich macht.

Eigen ist dem vierten Evangelisten auch hier wieder wie bei der Geschichte von dem Blindgeborenen die Veranstaltung, daß der Thatbestand des Wunders durch ein förmliches Verhör sicher gestellt wird. Die Juden, d. h. die jüdischen Obern, wie sie den Menschen sein Bette daherschleppen sehen, bemerken ihm, das sei am Sabbat nicht erlaubt. Er erwidert, der ihn zum Gehen befähigt, habe es ihn geheißen. Sie wollen wissen, wer das gewesen sei? Er erklärt, das selbst nicht zu wissen, da Jesus, dem Volk ausweichend, nach Ertheilung des Wunderbefehls weggegangen war. Erst nachher trifft er mit dem Geheilten im Tempel wieder zusammen, wo er ihm die oben besprochene Ermahnung gibt, und bei dieser Gelegenheit muß der Mensch seinen Namen erfahren haben, denn jetzt erst zeigt er den Juden an, Jesus sei es gewesen, der ihn gesund gemacht. Während nun aber in der Geschichte des Blindgeborenen (der übrigens den Namen Jesu bereits kannte, nur sonst nichts von ihm wußte) die Inquirenten noch weiter in ihn und seine Angehörigen dringen, um die Art des Uebels und seiner Heilung durch Jesus näher zu erforschen, machen sie hier, sobald Jesus als der Urheber der Sabbatsverletzung ermittelt ist, Halt, um ihren Angriff gegen diesen zu wenden. Hier ist dann aber die Darstellung sehr wenig anschaulich. „Darum verfolgten ihn die Juden", heißt es, „weil er das am Sabbat that. Jesus aber antwortete ihnen" u. s. f. Antworten nun kann man auf eine Einwendung, einen Vorwurf, eine Anklage; Verfolgung dagegen, wenn sie nicht in der sinnlichen Wortbedeutung genommen werden kann, ist ein länger fortgesetztes Thun, dem man sich entziehen, wovor man sich in Acht nehmen, aber worauf man nicht antworten kann. Nach der ersten angeblichen Antwort Jesu heißt es dann weiter: „Darum suchten ihn die Juden noch mehr zu tödten"; und darauf „antwortet" Jesus abermals, und zwar in längerer Rede, die den Juden, wenn sie ihn tödten wollten, dazu alle Zeit und Gelegenheit geben mußte. Man sieht: sobald der Geheilte Jesum bei den Juden als den Urheber der Sabbatsentweihung angegeben hatte, ist für den Erzähler die Scene zu Ende, es ist ihm fortan nur noch um die Rede Jesu zu thun, die er daran knüpfen wollte, und die er daher als angebliche Antwort auf eine Verfolgung so ungenügend einleitete.

Diese Rede hatte der Evangelist gleich Anfangs in Aussicht genommen,

---

1) Das Wort κράββατος, das auch noch Marc. 6, 55. Apostelgesch. 5, 15. 9, 33 in derselben Bedeutung eines tragbaren Krankenbetts vorkommt. Vgl. Catull. Carm. 10, 22.

als er dieſes Heilungswunder auf den Sabbat verlegte. Die Jeſu angemuthete Unthätigkeit am Sabbat ſollte ihm Veranlaſſung geben, ſeine nimmer ruhende göttliche Logosnatur hervorzukehren. Daher bedient er ſich zur Abwehr der jüdiſchen Vorwürfe nicht der praktiſchen Argumente vom Ochſen und Eſel, oder von David und den Schaubroden, wie bei den Synoptikern (dergleichen übrigens dem Verfaſſer des vierten Evangeliums, wie aus 7, 23 zu ſehen, nicht unbekannt waren), ſondern des metaphyſiſchen, daß, wie Gott, ſein Vater, ohne Unterbrechung durch eine Sabbatruhe wirke und ſchaffe, ſo auch ihm als dem Sohne, der ſich in all ſeinem Thun nach dem Vater richte, ein unabläſſiges Wirken gebühre. Die Lehre von dem ununterbrochenen Schaffen Gottes war eine Grundlehre der jüdiſch-alexandriniſchen Philoſophie; dem Logos, als dem Vermittler der Wirkſamkeit Gottes in der Welt, kam dieſelbe nie raſtende Thätigkeit zu: die Würde Jeſu als des fleiſchgewordenen Logos ließ ſich bei keinem Anlaß nachdrücklicher in's Licht ſetzen, als wenn die jüdiſchen Gegner ſein göttlich unbegränztes Wirken durch ihr nationales Sabbatgeſetz zu beſchränken verſuchten. Mit Recht iſt daher geſagt worden, daß von dem Lehrſatze des johanneiſchen Prologs (1, 4): „In ihm, dem Logos, war Leben, und das Leben war das Licht der Menſchen", die letzte Hälfte in der Geſchichte vom Blindgeborenen, die erſte in unſerer Geſchichte zur Anſchauung gebracht ſei[1]); wobei nur darauf beharrt werden muß, daß im Sinne des Evangeliſten dieſe Geſchichten ebenſo als durchaus wirkliche, wie als durchaus ſymboliſche Vorgänge zu faſſen ſind.

Daß nun aber dieſe ganze Rede von dem vierten Evangeliſten frei gebildet iſt, zeigt ſich außer der Verwandtſchaft ihres Grundgedankens mit dem philoniſchen Syſtem für's Andere in dem unhiſtoriſchen Zuge, der im vierten Evangelium beſtändig wiederkehrt, daß, wo Jeſus Gott ſeinen Vater nennt, die Juden darin eine weſentliche Gleichſtellung mit Gott finden (V. 18); was den wirklichen Juden nicht einfiel, die an die Bezeichnung des Meſſias, ja auch gemeiner Könige, als Söhne, d. h. Schützlinge und Statthalter Gottes, wie an etwas ganz Unverfängliches gewöhnt waren. Für's Dritte zeigt es ſich noch darin, daß eine Reihe von Sätzen dieſer Rede theils im Prolog (vgl. V. 37 mit 1, 18), theils ſonſt, als Worte des Evangeliſten (vgl. V. 32 mit 19, 35; V. 44 mit 12, 43), oder des Täufers (vgl. V. 20 mit 3, 35) vorkommen, noch mehrere im erſten johanneiſchen Briefe ſich wiederholen (vgl. V. 24 mit 1 Joh. 3, 14; V. 34 und 36 fg. mit 1 Joh. 5, 9; V. 38 mit 1 Joh. 1, 10; V. 40 mit 1 Joh. 15, 12; V. 42 mit 1 Joh. 2, 15); wovon das Letztere freilich nur für denjenigen ein Wahrſcheinlichkeitsbeweis iſt, der den erſten johanneiſchen Brief für früher als das Evangelium hält, übrigens auch das Erſtere ſchon hinreicht, um das von allen Seiten her ſich auf-

1) Baur, Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien, S. 176.

drängende Ergebniß in Betreff der Reden Jesu im vierten Evangelium zu verstärken.

73.

Heilungen von Aussätzigen, Tauben und Stummen.

Auf die Lahmen folgen in der Rede Jesu (Matth. 11, 5) die Aussätzigen, wie in seiner Ansprache an die Zwölfe bei deren Aussendung (Matth. 10, 8) diese unter andern Krankenheilungen insbesondere auch zur Reinigung von Aussätzigen ermächtigt werden. Aus der jesaianischen Stelle wie die Blinden und Lahmen konnte Jesus die Aussätzigen nicht nehmen, da der Prophet ihrer dort keine Erwähnung thut; wie sie denn auch in das Bild von der neubelebenden, alle Schäden vergessen machenden Freude des Volks über das Ende der Verbannung, das er entwerfen wollte, nicht wohl paßten. Aber als Programm der messianischen Wunder wurde jener prophetische Ausspruch, wie schon oben erinnert, aus dem prophetischen Vorbilde ergänzt. In der Prophetenlegende spielt der Aussatz eine große Rolle, wie er unter den in Judäa herkömmlichen Krankheiten, und demgemäß im mosaischen Gesetz (3 Mos. 13. 14) eine solche spielte. Ein so bösartiges, hartnäckiges, besonders auch durch die Absperrung, die seine ansteckende Eigenschaft nothwendig machte, schreckliches Uebel eignete sich vorzugsweise, als göttliche Strafe oder Prüfung (man denke an die Erzählung von Hiob), wie die Heilung von demselben als göttliche Wohlthat gefaßt zu werden. Unter den Wunderzeichen, zu denen Jehova den Moses, um ihn beim Volke zu beglaubigen, befähigt, nimmt daher das Hervorbringen und Schwindenmachen des Aussatzes eine der ersten Stellen ein (2 Mos. 4, 6 fg.). Jehova heißt ihn seine Hand in den Busen stecken und wieder herausziehen, da war sie schneeweiß von Aussatz, und nachdem er sie zum zweitenmal hineingesteckt und herausgezogen, war sie wieder wie sein übriges gesundes Fleisch. Ist dieß nur gleichsam ein göttliches Wunderspiel, so wird es ein andermal mit der Verhängung und Wegnahme des Aussatzes bitterer Ernst. Als Mirjam, Mose's Schwester, sich beigehen ließ, gegen ihren Bruder zu meutern, entbrannte der Zorn Jehova's wider sie, und sie ward aussätzig wie Schnee; erst auf Aaron's Fürsprache bei Moses und dessen Verwendung bei Jehova ward sie nach siebentägiger Absperrung als rein wieder aufgenommen (4 Mos. 12, 1—15). Besonders berühmt und in einer Stelle des dritten Evangeliums (Luc. 4, 27) auch von Jesu selbst erwähnt, ist die Heilung eines Aussätzigen durch den Propheten Elisa, aus dessen Geschichte auch sonst so manche Züge in die Geschichte Christi gekommen sind (2 Kön. 5, 1 fg.). Der syrische Feldherr Naeman, der am Aussatze litt, spricht den Propheten um Heilung an; wie ihm aber dieser ein siebenmaliges Baden

im Jordan verordnet, meint der Kriegsmann mit Verdruß ſich auf eine gewöhnliche Badekur verwieſen, da er vielmehr erwartet hätte, der Prophet werde zu ihm treten, unter Anrufung Jehova's, ſeines Gottes, mit ſeiner Hand über die kranke Stelle fahren, und ſo den Ausſatz wegſchaffen. Doch läßt er ſich überreden, die Vorſchrift des Propheten zu befolgen, und ſieht ſich nach ſiebenmaliger Untertauchung im Jordan vollſtändig geheilt; während der Prophet ſich gleich darauf veranlaßt findet, den Ausſatz auf ſeinen gewinnſüchtigen Diener Gehaſi zu übertragen.

Auch hier ließ die meſſianiſche Hoffnung, wenigſtens wie ſie in das Chriſtenthum einging, die ſtrafende Seite des altteſtamentlichen Wunders weg, aber die heilende und gnadenreiche durfte dem Meſſias nicht fehlen. So iſt denn gleich unter den erſten Kranken, die Jeſum um Heilung anſprechen, in ſämmtlichen ſynoptiſchen Evangelien (Matth. 8, 1—4. Marc. 1, 40—45. Luc. 5, 12—16) ein Ausſätziger, der vor ihm niederfällt und die Ueberzeugung ausſpricht, wenn er nur wolle, könne er ihn rein machen. Jeſus, indem er ihn anrührt, ſpricht ſeinen Willen aus, und augenblicklich iſt der Menſch ſo rein, daß ihm Jeſus anbefehlen kann, ſich zuverſichtlich dem Prieſter zur Beſichtigung zu ſtellen und das Reinigungsopfer bereit zu halten. Dieſer Erzählung durch die Vermuthung zu Hülfe zu kommen, der Menſch ſei wohl, ohne es zu wiſſen, ſchon ſo viel wie heil, der Ausſatz im letzten Abblättern begriffen geweſen, und Jeſus habe ihm dieß nur eröffnet, ihn alſo nicht rein gemacht, ſondern nur für rein erklärt, dieſe rationaliſtiſche Wendung iſt der evangeliſchen Erzählung gegenüber ebenſo gewaltſam, als ſie auf unſerem Standpunkte bis zum Lächerlichen überflüſſig iſt. Wir haben hier einen prophetiſch-meſſianiſchen Mythus deutlichſten Gepräges, der keiner natürlichen, ſondern nur der genetiſchen Erklärung bedarf, die wir gegeben haben.

Eine zweite Ausſatzheilung findet ſich noch bei Lucas, und zwar ſind es hier gleich zehn Ausſätzige auf einmal, denen die Heilkraft Jeſu zu Gute kommt (17, 11—19). Als er, auf der Reiſe nach Jeruſalem begriffen, auf der Gränze zwiſchen Galiläa und Samarien hinzog, begegneten ihm vor einem Dorfe zehn ausſätzige Männer, die in geſetzlicher Entfernung ſtehen blieben, aber ihn mit lauter Stimme anriefen, ſich ihrer zu erbarmen. Er, ohne ſie, wie den Kranken im vorigen Falle, zu berühren, oder auch nur zu ſich her zu rufen, forderte ſie auf, hinzugehen und ſich den Prieſtern zu zeigen: und indem ſie hingingen, wurden ſie rein. Hier wäre nun die Geſchichte als Wundergeſchichte eigentlich zu Ende, und wir würden ſie inſoweit einfach als eine Variation der vorigen betrachten, wobei uns nur die bedeutende Steigerung der Zahl, von eins auf zehn, einigermaßen Wunder nehmen könnte. Allein die Erzählung des Lucas iſt damit noch nicht abgeſchloſſen. Sondern, wie ſich die Zehne nun geheilt erkennen, da gehen Neune von ihnen ihrer Wege weiter, Einer aber kehrt um, ſeinem Wohlthäter fußfällig

zu danken, und dieser Eine ist ein Samariter. Ihm gegenüber spricht sich sofort Jesus mißbilligend über die neun Juden aus, welche die Erfüllung der Dankespflicht gegen Gott einem Nichtjuden überlassen haben; während er den Samariter mit der Erklärung entläßt, sein Glaube habe ihm geholfen.

In dieser Schlußwendung haben wir nun auf der einen Seite die Nachbildung des Schlusses der Geschichte von Elisa und Naeman zu erkennen, den die vorige Aussatzgeschichte unberücksichtigt gelassen hatte. Denn Naeman, als er sich geheilt sah, war ebenfalls umgekehrt, dem Propheten zu danken und den Gott Israels als den einzig wahren Gott anzuerkennen, und er war ebenso ein Fremder, wie hier der Samariter. Und auch als den Einzigen unter Mehreren hatte ihn Jesus bei Lucas dargestellt, wenn er sagte (4, 27), viele Aussätzige seien zu des Propheten Elisa Zeit in Israel gewesen, und keiner von ihnen rein geworden, als allein Naeman der Syrer: ähnlich wie hier zwar Zehne rein wurden, aber keiner dem Naeman gleich sich durch Dankbarkeit dessen würdig erwies, als allein ein Samariter. Den Naeman entläßt Elisa, nachdem er seine Geschenke ausgeschlagen, mit den Abschiedsworten: „Gehe hin in Frieden." Statt dessen verabschiedet Jesus den dankbaren Samariter mit der auch sonst bei Wundergeschichten vorkommenden Formel: „Gehe hin, dein Glaube hat dir geholfen." Daß nun die letzteren Worte, die bei der Heilung der blutflüssigen Frau (Luc. 8, 48) oder des Blinden bei Jericho (Luc. 18, 42) vollkommen an ihrer Stelle sind, hieher nicht passen, ist leicht zu sehen: denn wenn der Samariter um des in seiner Umkehr zu Jesu bewiesenen Glaubens willen geheilt worden war, wodurch waren denn die übrigen geheilt worden, die einen solchen Glaubensbeweis nicht gaben? Es ist also diese Schlußrede von dem Evangelisten aus andern Wundergeschichten hieher übergetragen; ohne sie aber hat die Erzählung in der Frage Jesu, ob sich denn unter den zehn Geheilten keiner gefunden habe, der Gott die Ehre hätte geben mögen, als dieser Fremde? einen ebenso lehrhaften Schluß, wie die Parabel vom barmherzigen Samariter in der Frage (10, 36), wer von diesen Dreien sich an dem unter die Räuber Gefallenen als sein Nächster bewiesen habe? was dann gleichfalls ein Fremder ist.

Mit dieser dem Lucas eigenthümlichen Gleichnißrede hat überhaupt unsere ihm gleichfalls eigenthümliche Wundergeschichte die auffallendste Aehnlichkeit; beide gehören zu seinen Samaritergeschichten, die mit der Tendenz seines Evangeliums so eng zusammenhängen. Hier ist der einzig Dankbare unter Zehn, wie dort der einzig Barmherzige unter Dreien, ein Samariter, während beidemale die übrigen, sämmtlich ächte und gerechte Juden, undankbar und unbarmherzig sich beweisen. Die Zehnzahl wie die Dreizahl sind runde für eine Gleichnißrede geeignete Zahlen, wie uns die erstere z. B. in dem Gleichniß von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1 fg.) be-

gegnet. Daß nun dieſe Geſchichte gleich der vom barmherzigen Samariter von Jeſu urſprünglich als Gleichnißrede vorgetragen, ſpäter aber geſchichtlich aufgefaßt worden ſei, möchten wir nicht ſagen. Wenn einer von einem unbeſtimmten Subject, wie einem König, einem Säemann, einem Reiſenden, oder auch von einem dritten mit beliebigem Namen, wie von einem Lazarus, etwas mit lehrhafter Nutzanwendung erzählt, ſo iſt die Parabel leicht zu erkennen; erzählt er aber etwas von ſich ſelbſt, ſo muß Jeder meinen, das ſei ihm wirklich ſo begegnet, und iſt dieß nicht der Fall, ſo hat er entweder ungeſchickt eingekleidet, oder die Leute hinter's Licht geführt. Eines ſo wenig wie das Andere haben wir ein Recht, Jeſu zur Laſt zu legen, und können darum in der vorliegenden Wundergeſchichte nur das Werk eines Späteren ſehen, der dem alten prophetiſch meſſianiſchen Thema von der Ausſatzheilung dieſe heidenfreundliche Wendung gab, ſei es, daß ihm dabei die Parabel vom barmherzigen Samariter im Sinne lag, oder daß er ſelbſt auch der Urheber von dieſer war.

Bei dieſer Klaſſe von Wundergeſchichten läßt uns das vierte Evangelium im Stich; von Ausſätzigen iſt in demſelben keine Rede. Der Grund iſt wohl, daß in der reinlichen Griechenwelt Kleinaſiens, in welcher der Verfaſſer ſich bewegte, dergleichen Uebel nicht ſo, wie unter den Juden in Paläſtina, an der Tagesordnung waren; daß ſie ſich auch nicht ſo wie Blindheit und Lahmheit in ſeine Symbolik, die ſich in den Gegenſätzen von Licht und Finſterniß, Leben und Tod bewegt, einfügen ließen.

Das Letztere iſt auch mit den Tauben der Fall, die in der Antwort Jeſu an die Abgeſandten des Täufers den nächſten Platz einnehmen. In der jeſaianiſchen Stelle, aus der dieſe wieder genommen ſind, werden neben ihnen noch beſonders Stumme aufgeführt; in dem Griechiſchen der Evangelien bezeichnet daſſelbe Wort Taube und Stumme, und ſo kommt es, daß Matthäus und Lucas, die in jener Antwort Jeſum nichts von Stummen, ſondern nur von Tauben ſprechen laſſen, die durch ihn das Gehör wieder erlangen, umgekehrt unter ihren Wundergeſchichten zwar von Stummen erzählen, die Jeſus redend gemacht, aber nichts von Tauben, denen er das Gehör wieder geſchenkt habe; während Marcus zweimal, einmal in einer ihm eigenthümlichen Heilungsgeſchichte, das anderemal in einer, wo die beiden Andern nur von Beſeſſenheit wiſſen, Taubheit und Stummheit verbindet.

Von dieſen Erzählungen verhalten ſich jedenfalls die beiden erſten bei Matthäus als Doubletten. Wenn man das einemal (9, 32—34) einen dämoniſch ſtummen Menſchen zu Jeſus bringt, der nach Austreibung des Dämons redet, worüber das Volk als über etwas, deſſengleichen in Iſrael noch nicht erſchienen, ſich verwundert, die Phariſäer aber ſagen, Jeſus treibe die Dämonen aus durch den oberſten der Dämonen; das anderemal (12, 22—24. vgl. Luc. 11, 14) ein Beſeſſener zu Jeſu gebracht wird, der blind und ſtumm iſt, Jeſus ihn heilt, daß er ſprechen und ſehen kann, das Volk

in dem Wunderthäter den Davidssohn vermuthet, die Pharisäer aber sagen, er treibe die Dämonen nur durch Beelzebul, den obersten der Dämonen, aus: so ist ja wohl augenscheinlich, der Verfasser des ersten Evangeliums hat in einer seiner Quellen die Geschichte als Heilung eines dämonisch Stummen, in einer andern als Heilung eines dämonisch Blindstummen vorgefunden, wie dergleichen Geschichten in verschiedenen Formen und Verknüpfungen umliefen, und hat nun in der Meinung, es seien zwei verschiedene Vorfälle, beide Erzählungen, die eine an einer früheren, die andere an einer späteren Stelle, seinem Evangelium einverleibt; während Lucas, wenn auch nicht die wahre Bewandtniß erkannt, doch die Einrückung von zwei so ganz ähnlichen Geschichten in sein Evangelium für überflüssig gehalten hat.

Daß man Stumme zugleich für besessen hielt, ist bei den unheimlichen Gebärden solcher Leidenden auf dem Standpunkte des Dämonenglaubens natürlich; weniger nahe liegt es bei Blinden; indeß wenn wir sehen, wie dieser Wahn selbst Gliederkrankheiten, wie die der zusammengebückten Frau, in seinen Kreis gezogen hatte, so darf uns die Annahme dämonischer Besitzung als Ursache der Blindheit nicht allzusehr Wunder nehmen. Etwas Anderes ist es, wenn ein Kranker, den Matthäus mondsüchtig nennt, doch mit Lucas als einen Dämonischen beschreibt, von dem einzigen Marcus zugleich als stumm und taub bezeichnet wird (9, 17. 25). Da dieß jener Fall ist, wo die Kraft der Jünger nicht ausreicht, sondern Jesus selbst sich in's Mittel schlagen muß, so sieht man, Marcus hat durch Häufung der Uebel, vielleicht im Hinblick auf den dämonisch Stummen bei Matthäus, den Fall als einen besonders schwierigen darstellen wollen.

Hat Marcus schon hier in Ausmalung theils der Zustände des Kranken, theils der Scene zwischen seinem Vater und Jesu, sich mit sichtbarem Behagen gehen lassen (worauf wir später zurückkommen), so ist die Geschichte von dem schwerredenden Stummen (7, 32—37) mit der schon oben betrachteten Blindenheilung bei Bethsaida das wahre Musterstück einer Wundererzählung im Geschmacke unseres zweiten Evangelisten. Zu dem mysteriösen Beiseitenehmen des Kranken und dem vergeblichen Verbot am Schlusse, das Geschehene auszubreiten, kommt hier noch das aramäische Wort, womit Jesus den verschlossenen Ohren des Tauben sich zu öffnen befiehlt, das der Verfasser, der es seinen Lesern übersetzen muß, recht wie ein Zauberwort in seiner fremdartigen Ursprache wiedergibt. Die Ausmalung des allmähligen Fortschreitens der Heilung, wie bei jener Blindengeschichte, finden wir hier nicht; dafür ist die Manipulation Jesu, im Zusammenhang damit, daß hier ein doppeltes Gebrechen zu heben war, desto ausführlicher beschrieben: mit dem Speichel, den er dort unmittelbar in die Augen spuckt, bestreicht er hier die Zunge, in die Ohren aber legt er die Finger; wozu noch ein Seufzen und gen Himmel Blicken kommt, das einen Affect in die Scene bringt, den wir nur im vierten Evangelium in der Geschichte von der Auferweckung des

Lazarus wiederfinden. Wenn dann am Schluſſe das Volk in übermäßiger Verwunderung ausruft: „Wohl hat er Alles gemacht, die Tauben macht er hörend, und die Sprachloſen redend", ſo heißt dieß nichts Anderes, als daß Jeſus hiemit geleiſtet habe, was man nach der Prophetenſtelle von dem Meſſias erwartete, was alſo Jeſus, ſobald er aus beſſeren Gründen als Meſſias anerkannt war, geleiſtet haben mußte, er mochte es wirklich geleiſtet haben oder nicht.

74.

Heilungen von Beſeſſenen.

Der Ordnung jener Rede Jeſu zufolge, nach deren Anleitung wir ſeine Wunderthaten betrachten, kämen wir jetzt an ſeine Todtenerweckungen; allein es ſind noch verſchiedene Arten von Heilungswundern zurück, die, in jener Rede nicht aufgeführt, gleichwohl in Erwägung gezogen ſein wollen.

Unter dieſen ſtehen die Dämonenaustreibungen oben an, deren Jeſus dort keine Erwähnung thut, wo er ſich nur auf diejenigen Wunder beruft, die man nach Maßgabe theils der Weiſſagung, theils des Vorgangs der altteſtamentlichen Propheten von dem Meſſias erwartete; zu deren Zeiten aber, ſelbſt der ſpäteſten, von Beſeſſenheit noch keine Rede war. Daß nun unter allen Heilungen, welche die Evangelien von Jeſu erzählen, die Heilung ſolcher Uebel, die man aus dämoniſcher Beſitzung ableitete, am meiſten natürliche Möglichkeit und geſchichtliche Wahrſcheinlichkeit für ſich hat, iſt ſchon früher auseinandergeſetzt worden: hat Jeſus überhaupt Kranke geheilt, ſo ſind gewiß vermeinte Dämoniſche darunter geweſen.

Daraus folgt aber nicht, daß die Berichte von ſolchen Heilungen, wie ſie uns in den Evangelien vorliegen, hiſtoriſch genaue Berichte ſind; im Gegentheil, keine dieſer Heilungen können wir uns ganz ſo, wie ſie erzählt iſt, natürlicherweiſe geſchehen denken, und es wäre auch ſeltſam, wenn die Anregung, welche die Vorſtellung einer perſönlichen Gegenwart böſer Geiſter und eines Zuſammenſtoßens derſelben mit dem Meſſias der Einbildungskraft gab, ſich nicht in vielfacher Ausſchmückung ſolcher Geſchichten bethätigt hätte. Von den ſummariſchen Angaben, daß Jeſus oder ſeine Jünger Dämonen ausgetrieben haben (jenes Matth. 4, 24. 8, 16. Marc. 1, 34. 39. 3, 11. Luc. 4, 41. 6, 18; dieſes Matth. 10, 1. 8. Marc. 3, 15. 6, 7. 13. Luc. 9, 1. 10, 17. 20), und von ſolchen Erzählungen abgeſehen, wo die Beſeſſenheit nur in zweiter Linie, als Urſache anderer Krankheitsübel, erſcheint, wie bei den Stummen und Blindſtummen der vorhin betrachteten Geſchichten, oder wo der Kranke, weil es ſich um eine Heilung in die Ferne handelt, im Hintergrunde bleibt, wie die dämoniſche Tochter des kananäiſchen Weibes, haben wir in den ſynoptiſchen Evangelien drei Fälle dieſer Art, wovon der erſte

als ein einfacher, die beiden andern als verwickelte, schwierige Fälle beschrieben sind.

Schon in jenen summarischen Angaben wird bei Lucas und Marcus besonderes Gewicht darauf gelegt, daß die Dämonen in den Besessenen Jesum als den Messias erkannt haben. Die unreinen Geister, sagt Marcus (3, 11. vgl. Luc. 4, 41), wenn sie seiner ansichtig wurden, fielen ihn an und schrien: Du bist der Sohn Gottes! worauf ihnen Jesus, wenn er sie überhaupt zum Worte kommen ließ (vgl. Marc. 1, 34), bei schwerer Strafe verbot, ihn als solchen weiter bekannt zu machen. Den Messias, der sie sammt ihrem Oberhaupte dereinst der Verdammniß überantworten sollte (Matth. 8, 29. 25, 41. Marc. 1, 24. Luc. 4, 34. Offenb. 20, 1 fg. 10), mußten die Dämonen ja wohl kennen, und vermöge ihrer durchschauenden geistigen Natur werden sie keinen dafür gehalten haben, der es nicht wirklich war; hatten sie also in Jesus den Messias erkannt, so war dieß auf dem Standpunkte der jüdischen Volksvorstellung ein starker Beweis, daß er dieß in der That gewesen war. Zugleich ergab sich für die Darstellung der wirksame Contrast, daß, während Jesus unter seinen Volksgenossen den Glauben an ihn als Messias zu pflanzen sich vergebens abmühte, er bei den scharfsichtigeren Dämonen umgekehrt nur zu wehren hatte, daß sie ihn nicht mehr als seine Bescheidenheit zuließ, für den Messias ausriefen. Da nun aber wir in den Dämonischen nur natürlich kranke Menschen sehen, so können wir ihn auch kein solches Durchschauen Jesu in seiner tiefsten Bedeutung zuschreiben, d. h. wir können nicht annehmen, wie es die Evangelisten offenbar darstellen, daß, sobald ein solcher Mensch Jesu zum erstenmal ansichtig geworden sei, er ihn, ohne sonst etwas von ihm zu wissen, als den Messias erkannt habe; sondern wo ein solches Erkennen stattfand, da werden wir voraussetzen müssen, daß etwas vorangegangen war, das den Kranken natürlicherweise auf jene Ueberzeugung führen konnte.

Einen solchen erklärenden Umstand gibt die evangelische Erzählung von dem Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum (Marc. 1, 21—28. Luc. 4, 31—37) selbst an die Hand, wenn sie Jesum vorher einen Lehrvortrag halten und damit gewaltigen Eindruck auf die Versammlung machen läßt. Dadurch konnte sich ein Anwesender, der an dämonischen Zuständen litt, leicht so aufgeregt finden, daß er in einen Paroxysmus fiel, in welchem er in der Rolle des Dämon den gewaltigen Mann Gottes bat, ihn doch in Frieden zu lassen. Die Evangelisten freilich setzen beides nicht in ursächlichen Zusammenhang, sondern lassen den Dämon seine Erkenntniß rein aus sich selber schöpfen, so daß er Jesum, auch wenn dieser nicht gesprochen hätte, als das, was er war, erkannt haben würde. Auch lassen sie ihn Jesum nicht blos für einen Propheten, sondern für den Heiligen Gottes, d. h. für den Messias erklären, was am ersten Anfang der Wirksamkeit Jesu undenkbar erscheint, da einer sehr glaubhaften Ueber-

lieferung zufolge die Anſicht, daß Jeſus der Meſſias ſei, ſelbſt ſeinem nächſten Kreiſe erſt viel ſpäter aufgegangen iſt; es gibt alſo unſere Erzählung jedenfalls entweder die von dem Beſeſſenen Jeſu zuerkannte Würde zu hoch an, oder ſie iſt um vieles zu früh geſtellt. Aus dem Eindruck nun aber, den Jeſus durch ſeine Rede, ſeine Perſönlichkeit und Alles, was in der Gegend von ihm verlautete, auf den Kranken machte, läßt ſich dann auch der Erfolg, wie die Evangeliſten ihn angeben, natürlich erklären. Erkannte der Mann in Jeſu auch nur einen Propheten, ſo mußte er ihm nach jüdiſcher Vorſtellung eine höhere gottverliehene Kraft zum Kampfe gegen die Macht des Böſen, alſo gegen das Dämonenreich, zutrauen, und ſobald Jeſus, dieſe Meinung theilend oder benützend, dem Dämon auszufahren gebot, ſo konnte dieß die Wirkung haben, wie ſie uns erzählt wird, daß unter gewaltigen Zuckungen eine Kriſis erfolgte, die dem krankhaften Zuſtand ein Ende machte; ob für immer, wiſſen wir freilich hier ſo wenig als irgendwo ſonſt bei dieſen evangeliſchen Erzählungen; unerhört indeß wäre auch eine bleibende Heilung eines ſolchen Uebels durch pſychologiſchen Eindruck nicht.

Eine andere Bewandtniß hat es mit der ſämmtlichen Synoptikern gemeinſchaftlichen Erzählung von dem oder den beſeſſenen Gadarenern (Matth. 8, 28—34. Marc. 5, 1—20. Luc. 8, 26—39). Sie iſt das Prachtſtück unter den evangeliſchen Beſeſſenengeſchichten, mit allem Möglichen und Unmöglichen, welches Letztere ja in gewiſſen Kreiſen immer den größten Eindruck macht, reichlich ausgeſtattet. In Betreff dieſer Ausſtattung übrigens weichen die verſchiedenen Berichte nicht unbedeutend von einander ab, indem Züge, die ſich bei Marcus und Lucas finden, in der Darſtellung des Matthäus fehlen. Umgekehrt ein Mehr in Vergleichung mit jenen hat der letztere inſofern, als er von zwei Beſeſſenen ſpricht, während die beiden anderen nur von einem wiſſen. Dieſe Abweichungen hat man zu ſeinem Nachtheil ausgelegt, und in ſeinem Berichte nur eine ſehr verwaſchene Ueberlieferung gefunden, in welcher insbeſondere die Mehrheit der Dämonen in dem Einen Kranken ſich zu einer Mehrheit von Dämoniſchen umgeſtaltet habe; allein ebenſo gut könnte umgekehrt, um die Mehrheit der Dämonen in jedem einzelnen Kranken deſto beſtimmter hervorzuheben, im ſpäteren Wiedererzählen nur noch von Einem Kranken geſprochen worden ſein. In allen übrigen Stücken wenigſtens erſcheint die Erzählung des Matthäus denen der beiden anderen gegenüber als die einfachere. Schon in ſeiner Beſchreibung des Zuſtandes der beiden Beſeſſenen ſagt er mit den wenigen Worten, ſie ſeien ſehr wild geweſen, ſo daß Niemand des Wegs, wo ſie hauſten, gehen konnte, ſo viel als die anderen mit ihrer, beſonders bei Marcus, bis zur Ueberladung ausführlichen Schilderung. Die Anrede der Beſeſſenen an Jeſum iſt ſodann bei allen drei Berichterſtattern im Weſentlichen dieſelbe, wie in der vorigen Geſchichte: die Frage, was er von ihnen wolle, und die Bitte, ſie

nicht vor der Zeit unglücklich zu machen; von der es aber natürlicher ist, daß der Besessene sie that, da Jesus in seine Nähe kam, als daß er, wie es im Unterschiede von Matthäus besonders bei Marcus dargestellt ist, zu dem gefürchteten Manne von ferne herbeigelaufen sein sollte. Der Erzähler, als fände er es selbst nicht recht denkbar, sucht es durch einen vorangegangenen Befehl Jesu, der Dämon solle ausfahren, zu motiviren; ein Befehl, von dem man nun aber nicht begreift, wann ihn Jesus ausgesprochen haben soll, wenn doch der Besessene vorher nicht in seiner Nähe war. Natürlicher freilich ist jene Darstellung des Matthäus nur vom Standpunkte des Wunders aus; denn daß ein kranker Mensch dieser Art in Jesu beim ersten Anblick den Messias erkannt haben sollte, ist am jenseitigen Seeufer, wo diese Geschichte spielt, und wo Jesus noch wenig bekannt war, noch schwerer denkbar als auf der galiläischen Seite. Wie viele Dämonen in jedem der Besessenen gewesen, ja daß überhaupt in Einem mehrere gewesen seien, ist im ersten Evangelium nicht gesagt; die Frage Jesu nach dem Namen des Dämon und die Antwort, er heiße Legion, weil ihrer viele seien, ist Zuthat des zweiten und dritten Evangeliums. Und leicht könnte man vermuthen, diese sei nur aus dem folgenden Zuge erschlossen, den Matthäus mit den andern gemein hat, der Bitte der Dämonen nämlich, in die Schweine fahren zu dürfen: dieß konnte eine Zahlengleichheit der Dämonen mit den Schweinen vorauszusetzen scheinen, weßwegen dann der Heerde hier eine Legion dort gegenübergestellt wurde.

Der Zug mit den Schweinen ist derjenige, woran selbst starkgläubigen Auslegern der Glaube auszugehen pflegt; denn auch wer die Besetzung menschlicher Seelen durch böse Geister denkbar findet, kann sich ein gleiches Verhältniß derselben zu Thierseelen nicht leicht vorstellen, und selbst wer sich diese Vorstellung noch zumuthet, muß sofort über den Widerspruch stutzig werden, der in dem angeblichen Benehmen der bösen Geister liegt. Erst sollen sie sich, um nicht in den Höllenabgrund oder außer Lands zu müssen, das Quartier in den Schweinen erbeten, unmittelbar darauf aber, als ihnen die Bitte gewährt war, durch den diesen Thieren gegebenen Antrieb, sich in den See zu stürzen, das erbetene Quartier selbst zerstört haben. So dumm werden wirkliche Teufel nicht gehandelt haben, wohl aber konnte eine Sage oder Dichtung in solchen Widerspruch verfallen, wenn sie bei Entwerfung ihrer verschiedenen Züge sich von verschiedenen Zwecken und Rücksichten leiten ließ. Da hier nicht blos eine einfache, sondern eine in jeder Art ausgezeichnete Austreibungsgeschichte gegeben werden sollte, so mußten die Dämonen nicht blos aus dem Menschen ausfahren, sondern zum Beweis, daß sie ihn wirklich verlassen hatten, in einen andern Gegenstand hineinfahren; als solcher eignete sich für unreine Geister am besten das unreine Thier, das Schwein, und war es deren eine Heerde, so konnte daraus auch für die Dämonen eine Mehrheit abgeleitet, und damit für die ganze Ge-

ſchichte eine weitere Steigerung gewonnen werden. Das Fahren in die Schweine ließ ſich durch eine Bitte der Dämonen motiviren, die ſich aus der Zeitvorſtellung ergab, daß dergleichen Weſen lieber als Paraſiten in einem, ſei es auch thieriſchen Körper, als körperlos in der Einöde oder gar in der Hölle ſein mögen. Nun aber, daß ſie wirklich in die Schweine gefahren waren, worin ſollte ſich das zeigen? Sprechen, wie aus den Menſchen, konnten ſie doch wohl aus den Schweinen nicht; zu Boden Fallen und Verzuckungen waren bei den wunderlichen Bewegungen, welche dieſe Thiere ohnehin oft machen, kein ſicheres Zeichen: es blieb nichts, als was die Thiere für ſich gewiß nicht gethan haben würden, daß ſie ſelbſt in den Tod rennen mußten, d. h. von den Dämonen in den Tod gejagt wurden; ein Zug, der an ſich, von dem beſondern Fall und der vorhergegangenen Bitte der böſen Geiſter abgeſehen, zu deren zerſtörungsluſtigem Weſen trefflich paßte. Von dergleichen Austreibungsproben wurde in jener Zeit auch ſonſt erzählt. Joſephus [1]) berichtet von einem jüdiſchen Beſchwörer, der mittelſt eines Zauberrings und ſalomoniſcher Zauberformeln den Beſeſſenen die Dämonen aus der Naſe zog; dieſer habe, um die Anweſenden zu überzeugen, daß das böſe Weſen wirklich heraus ſei, ein volles Waſſergefäß in die Nähe geſtellt und dem Dämon befohlen, es umzuwerfen, was dieſer auch gethan habe; und zwar verſichert Joſephus, dieſen Beweis der unvergleichlichen Weisheit ſeines Salomo ſelbſt mit angeſehen zu haben. In ähnlicher Art erzählt Philoſtratus [2]) von Apollonius von Tyana, er habe einem Dämon, der einen Jüngling beſeſſen hatte, befohlen, ſich mit einem ſichtbaren Zeichen zu entfernen, worauf derſelbe ſich erboten habe, ein in der Nähe befindliches Standbild umzuwerfen, das auch wirklich zum Erſtaunen aller Anweſenden in dem Augenblick umgefallen ſei, als der Dämon den Jüngling verließ. War indeß ein ſolcher Gegenſtand, wie in dieſen Erzählungen, in der Nähe, ſo war Täuſchung nicht ausgeſchloſſen; wer konnte aber an ſo etwas denken, wenn derſelbe, wie die Schweineheerde nach des Matthäus ausdrücklicher Verſicherung, ſich vielmehr in ziemlicher Entfernung befand?

Den Schluß der Erzählung bildet bei Matthäus, daß auf den Bericht, welchen die entflohenen Schweinehirten in der Stadt von dem Vorfall machten, deren Bewohner herauskommen und den ihre materiellen Intereſſen bedrohenden Wunderthäter erſuchen, ſeine Thätigkeit einer andern Gegend zuzuwenden. Dieß haben die beiden andern Erzähler auch; aber außerdem beſchreiben ſie dann noch den Zuſtand des Geheilten, wie der ehemals ſo wüſte und tobſüchtige Menſch vernünftig und in Kleidern zu Jeſu Füßen geſeſſen, und als Jeſus die Rückfahrt antreten wollte, den Wunſch geäußert

1) Antiq. 8, 2, 5.
2) Vita Apollon. 4, 20.

habe, ihn begleiten zu dürfen, was aber Jesus nicht gewährt, sondern den Bittsteller angewiesen habe, zu den Seinigen heimzukehren und ihnen die ihm widerfahrene Wohlthat Gottes zu verkündigen. Dieser Anhang insbesondere, und von ihm aus die ganze Erzählung, hat neuerlich manche Kritiker allegorisch angemuthet.[1]) Der ehemals von einer Legion unsauberer Geister Besessene, der nun vernünftig und sittsam zu Jesu Füßen sitzt, erschien ihnen als ein Bild der bekehrten Heidenwelt, wozu der Gadarener als Insasse einer größtentheils heidnischen Gegend sich besonders eignete; die Dämonenlegion stellte dann die vielen Heidengötter vor, die ja auf urchristlichem Standpunkt als Dämonen erschienen (1 Kor. 10, 20 fg.); ihre Wahlverwandtschaft zu den Schweinen bedeutete die sittliche Unsauberkeit des Heidenthums; daß aber Jesus den Geheilten nicht bei sich und den Zwölfen behält, sondern ihn auffordert, die ihm zu Theil gewordene Wohlthat Gottes unter seinen Angehörigen und Volksgenossen zu verkündigen, wäre gleichsam die Einsetzung des Heidenapostolats und seiner von den Judenaposteln getrennten Wirksamkeit durch Jesum selbst. Eine solche Deutung liegt hier allerdings sehr nahe, doch bleibt sie immer nur Vermuthung, und wie leicht man darin zu weit gehen kann, zeigt der Umstand, daß man von dieser Seite nun auch in den Fesseln, die dem Besessenen vergebens angelegt worden waren, die Gesetzgebungen der alten Welt sehen wollte, die sich unvermögend gezeigt hatten, dieselbe in sittlicher Ordnung zu erhalten.

Die dritte der oben ausgezeichneten Heilungsgeschichten (Matth. 17, 14—21. Marc. 9, 14—29. Luc. 9, 37—43) ist in ihrer einfachsten Form bei Matthäus darauf angelegt, die Stärke der Wunderkraft in Jesu weniger durch Ausmalen der Schwierigkeit des Falls an sich, als dadurch in's Licht zu setzen, daß zuerst seine Jünger unfähig erscheinen, zu helfen, hierauf er selbst mit Leichtigkeit Hülfe schafft. Ein solches Messen des Meisters an seinen Jüngern lag in der Art der hebräischen Prophetensage. Elisa, auf dessen Vorbild wir in der Geschichte Jesu so oft zurückgewiesen werden, hatte zur Wiedererweckung des gestorbenen Sohns seiner sunemitischen Gastfreundin seinen Diener Gehasi mit seinem Stabe vorausgesandt; dieser hatte aber nichts ausgerichtet, und Elisa mußte selbst kommen, um den Knaben, übrigens nicht ohne vielfältiges Bemühen, zu erwecken (2 Kön. 4, 8 fg. 29—37). Dieß wird nun hier, obwohl in einer andern Wunderart, denn es ist kein todter, sondern ein besessener Knabe, um den es sich handelt, an Jesu theils nachgebildet, theils insofern überboten, daß dieser den geschäftigen Eifer des Propheten nicht nöthig hat, sondern den Dämon nur einfach zu bedrohen braucht, um seinen Zweck zu erreichen. Als die Ursache, warum die Jünger den Kranken nicht haben heilen können, wird bei Matthäus ihr

1) Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, S. 430 fg. Vollmar, Die Religion Jesu, S. 229 fg.

Unglaube angegeben; Marcus bezieht den Unglauben auf den Vater des Knaben und bildet daraus ein Geſpräch zwiſchen Jeſu und ihm, das wir ohne Zweifel ganz nur auf ſeine eigene Rechnung zu ſchreiben haben. Bei Matthäus findet ſich nach dem Unglauben der Jünger noch eine zweite Urſache ihres Nichterfolgs angegeben: dieſe Art von Dämonen nämlich ſei nicht anders als mit Hülfe von Gebet und Faſten auszutreiben. Dieß reimt ſich nun mit dem Andern eigentlich nicht; denn war zur Austreibung des in Rede ſtehenden Dämons Gebet und Faſten vonnöthen, ſo reichte der Glaube nicht aus, es war alſo nicht der Unglaube die Urſache des Mißlingens. Deßwegen läßt auch Lucas mit gutem Takte die Rede vom Unglauben aus und beſchränkt ſich auf die von Faſten und Gebet; es ſcheint, Matthäus hat hier verſchiedene Verſuche, das Mißlingen von Dämonenaustreibungen, wie es in den Chriſtengemeinden öfters vorkommen mochte, ohne Nachtheil für die Sache Jeſu zu erklären, zuſammengeſtellt. Rückwärts ſchien nun aber auch der Umſtand einer Erklärung zu bedürfen, warum die Jünger gerade mit dieſem Kranken nicht fertig geworden ſeien; daher ſchon Lucas die Symptome ſeines Uebels mehr als Matthäus ausmalt, Marcus aber, wie oben erwähnt, auch noch Taubheit und Stummheit dazufügt, und die Krankheit dem Knaben ſchon von Kindheit auf anhaften läßt. So wie ſie den Zuſtand beſchreiben, erſcheint er als eingewurzelte Fallſucht; daß ein ſolches Uebel einem Worte, mochte dieſes auch durch noch ſo großes Anſehen von Seiten des Sprechenden, durch noch ſo großes Zutrauen von Seiten des Kranken unterſtützt ſein, auf einmal und für immer gewichen ſei, iſt gegen alle Wahrſcheinlichkeit; wenn auch bei einem einfacheren Falle der Umſtand, daß die Jünger daran erlagen, hierauf aber Jeſus ſelbſt damit zu Stande kam, gar wohl vorgekommen ſein mag.

Daß nun dieſe Klaſſe der Wunder Jeſu, die Heilungen Beſeſſener, im vierten Evangelium fehlt, iſt ſchon früher erwähnt worden. Zwar die Ausdrücke: Dämonion und dämoniſch ſein, fehlen demſelben nicht, werden aber nur ſo gebraucht, wie ſie auch im claſſiſch-griechiſchen Sprachgebrauche vorkommen, und wie der Evangeliſt ſelbſt (10, 20) den letztern Ausdruck erklärt, nämlich gleichbedeutend mit toll oder verrückt ſein. Als Jeſus am Laubhüttenfeſte die Juden fragt: warum ſuchet ihr mich zu tödten? antwortet ihm das Volk: du haſt ein Dämonion, wer ſucht dich zu tödten? (Joh. 7, 19 fg.) d. h. dich plagen melancholiſche Grillen; wie es bei Matthäus (11, 18) und Lucas (7, 33) von dem Täufer Johannes heißt, weil er weder aß noch trank, haben ſeine Zeitgenoſſen geſagt: er hat ein Dämonion. Wie dann Jeſus ein andermal den Juden erklärt, ſie ſeien nicht aus Gott, darum hören ſie auf Gottes Worte nicht, wer aber ſein Wort halte, der werde nicht ſterben in Ewigkeit, behaupten ſie abermals, er müſſe ein Dämonion haben (Joh. 8, 48. 52), d. h. närriſch ſein. Nun iſt zwar auch im claſſiſch-griechiſchen Sprachgebrauch jener Ausdruck nicht blos bildlich zu

faſſen, ſondern man nahm wirklich einen Einfluß dämoniſcher Weſen auf dergleichen Perſonen an; wie auch bei Johannes der beſſere Theil des Volkes jene Vorwürfe gegen Jeſum durch die Einwendung zurückweiſt, ob denn ein Dämonion (wie die Gegner Jeſu ein ſolches in ihm wirkſam dachten) Blinden die Augen aufthun könne? (Joh. 10, 21.) Doch das iſt noch nicht die Vorſtellung von Dämonen als Urſachen theils verſchiedener auch ſonſt vorkommender Krankheiten, wie Blindheit, Stummheit und dergleichen, theils der ganz beſonderen Krankheitsform, die im engeren Sinne Beſeſſenſein heißt. Dieſe Vorſtellung fehlt im vierten Evangelium, und es finden ſich in demſelben weder in ſummariſcher Erwähnung, noch in ausführlicher Erzählung, von Jeſu geheilte Beſeſſene.

Es gab eine Zeit, wo man dieß dem Johannes zum Vortheil anrechnete. War doch die Vorſtellung von dämoniſcher Beſitzung eine von denjenigen bibliſchen Vorſtellungen, die der neueren Aufklärung am früheſten unerträglich geworden waren: wie willkommen, daß man eine ſo häßliche Pöbelmeinung bei dem Lieblingsjünger Jeſu nicht fand. Allein nicht nur die Vorſtellung findet man nicht bei ihm, ſondern auch die Geſchichten nicht, an welche dieſe Vorſtellung ſich knüpfte. Das Erwünſchte wäre, wenn dieſelben oder ähnliche Geſchichten, welche uns die Synoptiker als Beſeſſenengeſchichten erzählen, von Johannes aus einem andern rationellern Geſichtspunkte dargeſtellt wären. Statt deſſen fehlen bei ihm dergleichen Geſchichten ganz, und das iſt deßwegen bedenklich, weil nach Allem, was wir von jener Zeit wiſſen, die Beſeſſenheit damals in den Gegenden, in welchen die evangeliſche Geſchichte ſpielt, geradezu Modekrankheit war. Von Joſephus bis zu Juſtin dem Märtyrer und Philoſtratus herunter ſind jüdiſche, chriſtliche und zum Theil auch griechiſch-heidniſche Schriften von Beſeſſenen und deren Heilungen voll. Es hat demnach die Angabe der drei erſten Evangeliſten, daß dergleichen Kranke Jeſu häufig vorgekommen, alle hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit für ſich. Und vermöge der großen Rolle, welche in Krankheiten dieſer Art die Einbildungskraft ſpielt, läßt ſich, wie ſchon öfter von uns bemerkt worden, eine Heilung durch das bloße Wort Jeſu bei keiner andern Krankheitsart eher denken, als bei dieſer. Daß nun das vierte Evangelium gerade von ſolchen Kranken und Heilungen nichts meldet, das deutet gewiß nicht auf einen Verfaſſer, der dem Leben und Wirken Jeſu als Augenzeuge, oder auch nur als bald nachher lebender Landsmann nahe ſtand.

Wie gefährlich dieſer Thatbeſtand für das vierte Evangelium iſt, hat in neuerer Zeit kaum einer tiefer empfunden, als Ewald. Richtig erkennt er in den Beſeſſenengeſchichten einen ganz beſonders hiſtoriſchen Beſtandtheil der drei erſten Evangelien, und ſieht ein, wenn das vierte auf hiſtoriſche Geltung Anſpruch haben ſolle, ſo dürfe ihm dieſer Beſtandtheil nicht fehlen. Während nun aber wir andern uns nach der Decke ſtrecken und ſo weiter ſchließen: Nun fehlt aber dieſer Beſtandtheil dem vierten Evangelium

in der That, und damit ein Hauptſtück, womit es den Anſpruch auf hiſtoriſche Geltung begründen könnte, — ſagt Ewald vielmehr: er fehlt ihm wohl jetzt, aber er hat ihm urſprünglich nicht gefehlt; zwiſchen dem fünften und ſechsten Kapitel iſt ein Stück des Evangeliums verloren gegangen, das unter Anderem auch eine Dämonenaustreibung enthalten haben muß.[1]) Wir, außer Standes, dem großen Vogel Urſelbſt in Göttingen auf ſo kühnem Fluge der Machtſprüche uns nachzuſchwingen, ſagen vielmehr ſo: da der vierte Evangeliſt von Dämonenaustreibungen nichts erzählt, muß er von ſolchen entweder nichts gewußt haben, oder nichts haben wiſſen wollen. Wußte er nichts davon, ſo kann die Urſache nicht die geweſen ſein, daß dergleichen Geſchichten nicht vorgefallen waren, denn dem glaubwürdigen Zeugniß der ſynoptiſchen Evangelien zufolge waren ſie wirklich vorgefallen; ſondern die vorgefallenen Geſchichten müſſen ihm unbekannt geblieben ſein. Dieß konnten ſie aber nicht, wenn er der Apoſtel Johannes war; ſie konnten es auch dann nicht, wenn ihm als einem Späteren die ſynoptiſchen oder ihnen verwandte Evangelien bekannt waren, in welchen allen die Heilung von Beſeſſenen eine Hauptrolle ſpielte: und jene Evangelien waren ihm allen Merkmalen nach bekannt. Schweigt er alſo von jenen Geſchichten, von denen er aus dieſen Evangelien wiſſen mußte, ſo muß er von denſelben nichts haben wiſſen wollen. Baur vermuthet, er möge ſich außer Standes geſehen haben, ihnen für den Geſichtspunkt, unter den er die Wunder Jeſu als Zeichen ſeiner Logosnatur ſtellt, eine beſondere Bedeutung abzugewinnen.[2]) Allein in den an Dualismus ſtreifenden Gegenſatz und Kampf zwiſchen Licht und Finſterniß, wie er durch ſein ganzes Evangelium geht, hätte ſich die Vorſtellung der Beſeſſenheit und ihrer Heilung durch Chriſtus paſſend einfügen laſſen, wenn dieſe Vorſtellung an und für ſich dem Evangeliſten und den Leſern, für die er ſein Evangelium beſtimmte, nach dem Sinne geweſen wäre. In dieſer Hinſicht hat Köſtlin darauf hingewieſen, daß der Glaube an dämoniſche Beſitzungen und eine Gewalt des Meſſias über die Dämonen vorzugsweiſe jüdiſch und judenchriſtlich geweſen ſei, daher auch die Gabe der Dämonenaustreibung von Paulus unter den in der korinthiſchen Gemeinde üblichen Geiſtesgaben nicht aufgezählt werde (1 Kor. 12, 10. 28); während an dem Verfaſſer des dritten Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte das Gewicht, das er auf dieſe Seite der Thätigkeit Jeſu legt, zu dem auch ſonſt zu bemerkenden Judenchriſtlichen in ihm gehöre.[3]) Dazu iſt jedenfalls noch zu nehmen, was ſchon Bretſchneider hervorgehoben hat[4]), daß im zweiten Jahrhundert n. Chr. die

1) Die johanneiſchen Schriften, I, 25, Anm.
2) Kritiſche Unterſuchungen, S. 255, Anm.
3) Der Urſprung und die Compoſition der ſynoptiſchen Evangelien, S. 241.
4) Probabil. 118.

angebliche Heilung Dämoniſcher durch Beſchwörung etwas ſo Gemeines geworden war, daß ſich daraus kaum noch dem niederſten Volke, geſchweige gebildeten Griechen, die höhere Natur Chriſti beweiſen ließ. Genug, Dämonen und Dämonenaustreibungen waren in der Zeit, Gegend und Bildungsſchichte, in welcher und für welche der Verfaſſer des vierten Evangeliums ſchrieb, nicht guter Ton; die ganze Sache war, wie man aus Lucian ſieht, durch Gaukler und Betrüger ſo in Mißcredit gekommen, daß es das Gerathenſte ſchien, Jeſum dieſem ganzen Gebiete fern zu halten.

75.

Unwillkürliche Heilungen und Heilungen in die Ferne.

Neben der Eintheilung nach den Krankheitsübeln, die wir unſerer bisherigen Darſtellung zu Grunde gelegt haben, könnte man die Heilungswunder Jeſu auch nach der Art eintheilen, wie er dabei zu Werke ging. Man könnte von ſolchen, wobei er materieller Mittel, wie Speichel oder Koth, ſich bediente, zu jenen aufſteigen, wo er durch einfache Berührung, davon weiter zu denen, wo er durch das bloße Wort heilte, und hier wieder zwiſchen den Fällen unterſcheiden, wo der zu Heilende gegenwärtig war und das Wort ſelbſt vernahm, und jenen, wo er abweſend war und das Wort Jeſu in die Ferne wirkte. Von allen dieſen Fällen, die ſämmtlich einen beſtimmten einzelnen Willensact Jeſu als Urſache der Heilung vorausſetzen, wären endlich noch ſolche Fälle zu unterſcheiden, wo er von einem oder mehreren Kranken berührt, und ihm dadurch, ohne einen beſondern Willensact von ſeiner Seite, die Heilung gleichſam abgewonnen wird. Die bisher von uns betrachteten Wunder Jeſu fallen ſämmtlich in die Klaſſe der bewußten und abſichtlichen Heilung Gegenwärtiger, bald mittelſt materieller Stoffe, bald durch Berührung, bald durch das Wort: dagegen ſind die unwillkürlichen Heilungen und die Heilungen in die Ferne noch nicht zur Sprache gekommen.

Wenn Jeſus nach verſchiedenen ſummariſchen Angaben der ſynoptiſchen Evangelien (Matth. 14, 36. Marc. 6, 56) von Kranken oder deren Angehörigen bisweilen gebeten wurde, ſich von ihnen zum Behuf der Heilung nur am Saume ſeines Gewandes faſſen zu laſſen, und er dieß, wie wir hinzudenken müſſen, bewilligte, ſo fehlte hiebei ſein beſtimmter Wille zur Heilung nicht; wenn ihn dagegen, wie wir gleichfalls leſen (Marc. 3, 10. Luc. 6, 19), die Kranken wohl auch ohne Weiteres anfielen und ſein Gewand zu faſſen ſuchten, ſo wiſſen wir nicht, ob er von jedem Einzelnen derer, die ſich in ſolcher Art an ihn drängten, Notiz nehmen und ſeinen Willen ſpeciell auf ihn richten konnte. Beſtimmt aber wird uns, daß dieß nicht der

Fall geweſen, daß die Heilung erfolgt ſei, ehe er wußte, wem ſie zu Theil geworden, von der blutflüſſigen Frau erzählt, deren Geſchichte ſämmtliche drei Synoptiker mit der von der Auferweckung der Jairustochter verflechten (Matth. 9, 20—22. Marc. 5, 25—34. Luc. 8, 43—48).

Dabei findet jedoch zwiſchen den drei Berichterſtattern eine Abweichung ſtatt, in welcher wir das Fortwachſen des Mythus, die zunehmende Vergröberung des Wunderbegriffs deutlich wahrnehmen können. Wenn in jenen ſummariſchen Angaben Matthäus ſagt (14, 36), die Kranken, die den Saum Jeſu berührten, ſeien geſund geworden, Lucas aber (6, 19), es ſei dabei von Jeſu eine Kraft ausgegangen, die Alle geheilt habe, ſo kann man zwar ſagen, Beides komme auf das Gleiche hinaus, ſofern auch Matthäus die Heilung nicht, wie wir in manchen dieſer Fälle, durch die Macht der Einbildungskraft in den Kranken, ſondern durch eine Jeſu inwohnende Wunderkraft bewirkt ſich dachte; aber doch iſt das Vorſichtigere oder wenigſtens Unbeſtimmtere in dem Ausdrucke des Matthäus, das Derbere und Sinnlichere in dem des Lucas nicht zu verkennen. Dem entſpricht nun auch ihre Haltung in der ausführlichen Erzählung von der blutflüſſigen Frau; wobei Marcus, wie ſich erwarten läßt, auf der Seite des Lucas ſteht und ſeiner Darſtellung hin und wieder noch einen weiter ausmalenden Zug beifügt. Matthäus erzählt, wie Jeſus im Geleite ſeiner Jünger dem Hauſe des jüdiſchen Vorſtehers zuging, um deſſen ſo eben geſtorbene Tochter zu erwecken, ſei eine Frau, die ſeit zwölf Jahren am Blutfluſſe litt, von hinten an ihn herangetreten und habe den Saum ſeines Kleides berührt, in der feſten Ueberzeugung, daß dieſe Berührung hinreichen werde, ſie geſund zu machen; Jeſus habe ſich umgekehrt, und wie er die Frau geſehen, zu ihr geſprochen: „Sei getroſt, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen!“ und von Stund an ſei die Frau geheilt geweſen. Hier iſt nichts, was ſich nicht, wenn wir von den Angaben über die beſondere Art und die Dauer des Uebels abſehen, ſo zugetragen haben könnte. Es kann eine kranke Frau zutrauensvoll Jeſum berührt, in Folge dieſer Berührung Beſſerung verſpürt haben, und von Jeſu mit einem beruhigenden Wort entlaſſen worden ſein; als die Urſache dieſer Beſſerung ihres Zuſtandes denkt ſich der Evangeliſt freilich eine Jeſu inwohnende übernatürliche Heilkraft, aber was er ſagt und Jeſum ſagen läßt, iſt doch nur etwas, womit auch wir einverſtanden ſein können, daß es der Glaube der Kranken geweſen ſei, der ihr geholfen habe. Um zu erkennen, wie die Erzählung des erſten Evangeliſten gemeint iſt, kommt es hauptſächlich auf die Frage an, wodurch nach ihm Jeſus veranlaßt war, ſich umzuwenden. Ausdrücklich ſagt es Matthäus nicht; wir können uns aber nach ſeiner Darſtellung wohl denken, Jeſus habe ganz natürlicherweiſe empfunden, daß ihn Jemand am Kleide faßte, denn nach Matthäus war er nur in Begleitung ſeiner Jünger, die ihn nicht drängten

oder berührten, ſo daß er im Fortſchreiten jenes Feſthalten gar wohl bemerken konnte.

Hier war es nun aber eben, wo die Erzählung des Matthäus dem Wunderglauben bald nicht mehr genügte. Nicht blos die Frau ſollte ſich auf die Berührung Jeſu hin geheilt, ſondern auch Jeſus das Ausgehen der heilenden Kraft bei der Berührung der Frau gefühlt, und nur deßwegen ſich nach ihr umgewendet haben. Einzig dem Zwecke, dieſes Umwenden Jeſu natürlich unerklärbar zu machen, dient das Volksgedräng, das Lucas und Marcus zu dem Jüngergeleite des Matthäus hinzufügen. Im Gedränge und Drücken der Volksmaſſen konnte Jeſus eine einzelne Berührung ſeines Gewandes auf natürlichem Wege unmöglich unterſcheiden; unterſchied er ſie gleichwohl, ſo muß er etwas Uebernatürliches, muß es die Ausſtrömung ſeiner Wunderkraft geweſen ſein, woran er ſie unterſchied. Dieß ſoll durch die Frage Jeſu, die Antwort der Jünger, endlich auf Jeſu fortgeſetztes Forſchen durch das Herbeikommen der Frau in's Licht geſtellt werden; und indem dabei zugleich ſich ergab, daß auf die glaubensvolle Berührung hin die Heilkraft Jeſu in Wirkſamkeit getreten war, ehe er noch wußte, zu weſſen Gunſten, erſchien er nicht mehr blos als ein ſolcher, der durch ſein Wort und ſeinen Willen Heilung ſchaffen konnte, ſondern als derjenige, in welchem dieſelbe gegeben und gegenwärtig war, welchem, um ein bekanntes Wort (Kol. 2, 9) hier in etwas anderem Sinne anzuwenden, die ganze Fülle göttlicher Heils- und Heilungskräfte leiblich innewohnte.

Von hier aus iſt es dann freilich nicht mehr weit zu jenen Erzählungen der Apoſtelgeſchichte, daß durch Auflegung der Schweißtücher und Schürzen von Paulus (19, 11), ja durch das bloße Auffallen des Schattens von Petrus (5, 15), Kranke geheilt worden ſeien; was wir, mit gehöriger Beſchränkung auf gewiſſe Uebel und für die meiſten Fälle auch nur vorübergehende Erleichterung der Kranken, ſo wenig durchaus in Abrede ſtellen wollen, als daß auf dem Grabe des Abbé Paris, oder durch Auflegung von Reliquien bei gläubigen Katholiken zuweilen Erfolge erzielt worden ſeien, die man für Heilungen anſprechen mochte. Dieſe Wirkungen aber konnten eintreten, ob die Knochen, an die der Glaube ſich knüpfte, in Wirklichkeit einem Heiligen oder einem Verbrecher angehört hatten, und ebenſo bei Jeſus, ob er ein auch für uns noch maßgebender religiöſer Charakter, oder ein Prophet im Sinne des gewöhnlichen Judenthums war, wenn er nur verſtand, bei ſeinen Zeitgenoſſen ſich Glauben zu verſchaffen. Dieſelbe Bewandtniß hat es, wenn man ſich, wie neuere Theologen gerne thun, die Heilkraft Jeſu nach Art der thieriſch-magnetiſchen denkt; abgeſehen davon, daß eine augenblicklich und gleichmäßig heilende Einwirkung der magnetiſchen Kraft auf Kranke der verſchiedenſten Art und ohne fortgeſetzten magnetiſchen Rapport in der Geſchichte des thieriſchen Magnetismus kein Beiſpiel hat.

Wenn in dergleichen unwillkürlichen Heilungen die Heilkraft Jeſu ganz ſinnlich wie ein elektriſches Fluidum erſcheint, das bei der Berührung des damit gefüllten Körpers in den berührenden leeren überſtrömt, ſo hat ſie bei den Heilungen in die Ferne, von denen unſere Evangelien gleichfalls Proben mittheilen, umgekehrt ein ganz geiſtiges Anſehen, indem der bloße Wille Jeſu auf einen leiblich abweſenden Kranken ſich wirkſam bewieſen haben ſoll. Wie ſich daher die heutigen Theologen dort gern an die Analogie des thieriſchen Magnetismus lehnen, ſo berufen ſie ſich hier auf die Eigenſchaft des Geiſtes, an keinen Raum gebunden zu ſein. „Eine Heilung in die Ferne", ſagt Haſe[1]), „hat gerade als geiſtige Wirkſamkeit nichts Undenkbares." Gewiß, wenn es reine Geiſter gäbe, ſo möchte man, da der Raum nur für körperliche Dinge iſt, ſich etwa vorſtellen, daß ſie auf einander wirken könnten, ohne an die Bedingungen des Raumes gebunden zu ſein. Allein was helfen uns ſolche Phantaſien, wo wir es, wie in dem vorliegenden Falle, nicht mit reinen, ſondern mit eingekörperten Geiſtern zu thun haben? Eingekörperte Geiſter, dergleichen wir hier ſowohl an Jeſus, als an den Kranken haben, können nach außen nur durch ihren Körper, mithin unter den Bedingungen des Raumes wirken; es iſt alſo die Berufung auf die Natur des Geiſtes, um eine Heilung in die Ferne zu erklären, eine bloße Redensart ohne allen wirklichen Gedankengehalt.

Von dergleichen Heilungen haben eine Matthäus und Marcus gemeinſchaftlich, die andere Matthäus und Lucas und in etwas abweichender Form auch Johannes. Erſtere iſt die Heilung der Tochter des kananäiſchen Weibes (Matth. 15, 21—28. Marc. 7, 24—30), letztere die des Knechts oder Sohnes des Hauptmanns oder königlichen Dieners in Kapernaum (Matth. 8, 5—13. Luc. 7, 1—10. Joh. 4, 46—54). In der erſtern Erzählung iſt die Kranke bei beiden Evangeliſten eine Beſeſſene; in der andern haben wir bei Matthäus einen arg geplagten Gliederkranken, bei Lucas und Johannes einen Sterbenskranken überhaupt. Dort ruht aller Nachdruck auf der anfänglichen Weigerung Jeſu, ſeine Wunderkraft zum Beſten jener Heidin zu verwenden, und ſeiner Umſtimmung durch den beharrlichen Glauben der Frau; hier dreht ſich, wenigſtens bei Matthäus und Lucas, Alles darum, daß, während Jeſus bereit iſt, in das Haus des Hauptmanns zu gehen, dieſer das Vertrauen ausſpricht, Jeſus könne die Heilung auch aus der Ferne bewirken. Die erſtere Erzählung haben wir, von dem Wunder abgeſehen, ſchon früher zu betrachten Veranlaſſung gehabt[2]); in Betreff des Wunders, das uns allein noch zu beſprechen übrig iſt, fällt ſie mit der andern Geſchichte zuſammen.

1) Leben Jeſu, §. 55; vgl. 81.
2) Erſtes Buch, S. 220.

An dieſer ſehen wir vor Allem wieder deutlich, wie ſie, zuerſt im Wiedererzählen, dann in der reflexionsmäßigen Ueberarbeitung, ſich immer mehr geſteigert hat. Bei Matthäus bittet der Hauptmann Jeſum um Hülfe für ſeinen kranken Knaben; Jeſus erbietet ſich zu kommen und ihn zu heilen; der Hauptmann meint, das ſei zu viel Herablaſſung und auch nicht nöthig, Jeſus brauche nur ein Wort zu ſprechen, ſo werde das ſo ſicher wirken, als wenn er, der Hauptmann, einem ſeiner Diener befehle, in der Entfernung etwas auszurichten; dieſen Glauben des Heiden ſtellt Jeſus ſeinen Volksgenoſſen als beſchämendes Beiſpiel vor, dem Hauptmann aber ſagt er die geglaubte Heilung zu, die denn auch zur ſelbigen Stunde erfolgt. Daß Lucas den Knaben des Matthäus, der möglicherweiſe auch ein Sohn ſein könnte, als Knecht, doch, um das eifrige Bemühen des Hauptmanns für ſeine Heilung deſto genügender zu motiviren, als einen dem Herrn beſonders werthen Knecht beſtimmt, iſt ein unerheblicher Zug; ein beſtimmter Zweck dagegen iſt in der andern Abweichung zu erkennen, daß der Hauptmann, der bei Matthäus in Perſon zu Jeſu kommt, bei Lucas die Aelteſten der Juden ſchickt, um Jeſum in ſein Haus bitten zu laſſen. Der Zweck dieſer Aenderung legt ſich in demjenigen dar, was die Aelteſten außer dieſer Bitte weiter vorbringen, daß ſie nämlich den heidniſchen Hauptmann als einen Judenfreund, der ihnen ſogar eine Synagoge gebaut habe, Jeſu empfehlen. Nimmt man dieß ſo, als ſollte Jeſus gleichſam gerechtfertigt werden, daß er ſeine Wunderkraft einem Heiden zu Dienſten ſtellte, ſo möchte man eine ſolche Wendung allerdings eher in einem Evangelium judaiſtiſcher, als in einem pauliniſcher Richtung erwarten; faßt man es hingegen ſo, daß überhaupt der Heide den Juden empfohlen, daß damit geſagt werden ſoll: ſehet, ihr Juden und Judenchriſten, ſo hübſche und wohlmeinende Leute gibt es unter den Heiden, und ihr habt ſehr Unrecht, ſie in Bauſch und Bogen zu verdammen, — ſo ſehen wir, wie eine ſolche Wendung ganz in den Plan eines Evangeliums paßte, das ſich die Verſöhnung des Judenchriſtenthums mit dem pauliniſchen zur Aufgabe gemacht hatte. Ganz ebenſo ſehen wir ja in dem zweiten Theile des Werkes, der Apoſtelgeſchichte (10, 1 fg. 22), gleichfalls einen römiſchen Hauptmann, den Cornelius, als Candidaten der chriſtlichen Taufe durch das gute Zeugniß empfohlen, das von der geſammten Judenſchaft ſeiner Gottesfurcht und Wohlthätigkeit ausgeſtellt wird.

Bei Matthäus hatte zuerſt der Hauptmann nur überhaupt um Hülfe für ſeinen kranken Knaben angeſucht, auf Jeſu Erbieten, mit ihm in ſein Haus zu gehen, dieß beſcheiden und gläubig abgelehnt und nur um ein meſſianiſches Machtwort gebeten: bei Lucas ſchickt er zuerſt die Aelteſten der Juden mit der Bitte an Jeſum, zur Rettung ſeines Knechts zu kommen, dann, als Jeſus mit dieſen geht und ſich ſeinem Hauſe nähert, ſchickt er ihm etliche Freunde mit der Ablehnung des Kommens und der Bitte um ein bloßes Wort entgegen. Hier ſtimmt, was Matthäus erzählt, auf's

Beſte in ſich zuſammen; aber der Bericht des Lucas leidet an einem innern Widerſpruch. Wenn der Hauptmann zuerſt um das perſönliche Kommen Jeſu hatte bitten laſſen, was konnte ihn denn hinterher ſo umſtimmen, daß er ſich durch eine zweite Botſchaft dieſes Kommen verbat? Der Verfaſſer ſcheint ſelbſt gefühlt zu haben, daß hier ein Widerſpruch iſt, daher ſucht er beide Botſchaften durch die der zweiten in den Mund gelegte Bemerkung in Uebereinſtimmung zu bringen (V. 7), ſchon die Sendung der erſten habe den Sinn gehabt, daß der Hauptmann ſich des unmittelbaren Verhandelns mit Jeſu, mithin auch deſſen perſönlichen Kommens in ſein Haus, für unwerth geachtet habe. Allein dieſes Kommen hatte er ſich durch die erſte Botſchaft mit deutlichen Worten erbeten, und ſo bleibt räthſelhaft, wie er dazu kam, es ſich hinterher verbitten zu laſſen. Eine ähnlich abmahnende Botſchaft finden wir gleichfalls bei Lucas (und Marcus) im Unterſchiede von Matthäus in der Geſchichte von der Jairustochter. Dieſe wird im erſten Evangelium (9, 18 fg.) Jeſu von dem Vater als ſo eben geſtorben angekündigt, worauf der Gang Jeſu in deſſen Haus, der von Anfang ſchon auf eine Todtenerweckung berechnet iſt, ohne Unterbrechung vor ſich geht: bei Lucas (8, 41 fg.) und Marcus (5, 22 fg.) liegt das Mädchen noch in den letzten Zügen, und der Vater bittet Jeſum, zu kommen und ſie beim Leben zu erhalten; da aber, während Jeſus hingeht, ihr Tod erfolgt, ſo kommt man dem Vater aus dem Hauſe entgegen mit der Erinnerung, den Lehrer nicht weiter zu bemühen, da das Mädchen todt und nun doch Alles vergeblich ſei. Hier kann man ſich denken, daß auch der Vater, der vorher um den Beſuch Jeſu gebeten hatte, nun dieſen nicht weiter bemühen wollte; denn da ſich in ſeinem Hauſe inzwiſchen die Umſtände geändert hatten, konnte er gar wohl jetzt etwas nicht mehr wünſchen, was er ſich vorher erbeten hatte. Dagegen iſt in der Geſchichte des Hauptmanns von Kapernaum, wo die Umſtände dieſelben geblieben waren, zu einer ſolchen Umſtimmung kein Anlaß, und die Vermuthung, daß ſie aus der andern Geſchichte in dieſe unpaſſenderweiſe übertragen worden ſei, liegt um ſo näher, als die Ablehnung des Selbſtkommens Jeſu beidemale mit demſelben Worte ausgedrückt iſt. [1])

Dabei bleibt übrigens beiden ſynoptiſchen Berichten das gemeinſam, daß der Bittſteller durch ſeinen Glauben das Erbieten Jeſu überbietet, d. h. Jeſus will äußerlich mehr thun, aber der Bittſteller nimmt mit Wenigerem vorlieb, in der Ueberzeugung, daß von Jeſu auch ſchon das Wenige mehr als genug ſei. Ein ſolches Verhältniß zwiſchen dem Logoschriſtus und einem Menſchen iſt nun gegen das Grundſchema des vierten Evan-

1) Luc. 8, 49 (Jairustochter): μὴ σκύλλε τὸν διδάσκαλον. Luc. 7, 6 (Hauptmann von Kapernaum): κύριε, μὴ σκύλλου.

geliums. Hier darf niemals der Mensch mehr leisten, als der Gottmensch erwartet hatte, sondern umgekehrt, dieser muß immer weit mehr thun, als der Mensch glauben oder nur sich vorstellen konnte; das Ueberraschen, Ueberbieten, liegt hier ebenso ausschließlich auf Seiten Christi, wie auf Seiten des Menschen nur das Zurückbleiben im Glauben und Verstehen liegt. Nur in diesem Sinne umgewandelt, taugte die Erzählung; aber so taugte sie auch trefflich in den Zusammenhang des vierten Evangeliums. Es scheint, als hätte der Verfasser aus den beiden Gestalten, worin sie in den älteren Evangelien vorlag, die Züge der seinigen zusammengelesen. Den Knaben des Matthäus faßt er nicht wie Lucas als Knecht, sondern als Sohn des Bittstellers auf; dagegen weiß er nichts von der Gliederkrankheit, die denselben nach Matthäus quälte, sondern läßt ihn mit Lucas ohne Angabe der Krankheitsform am Sterben sein. Wie bei Matthäus wendet sich der Bittsteller persönlich an Jesum, aber nicht mit der unbestimmten Bitte um Hülfe, sondern wie bei Lucas mit dem selbst noch bestimmter ausgedrückten Ersuchen, zum Zwecke der Heilung des Kranken mit ihm zu kommen. Hier tritt nun aber die eigenthümlich johanneische Umwendung der Erzählung ein. Statt daß bei den beiden Synoptikern Jesus bereitwillig mitgeht, aber von dem glaubensvollen Hauptmann oder dessen Abgesandten zurückgehalten wird, spricht sich im vierten Evangelium Jesus mißbilligend über das Ansinnen des Mannes aus, der dessen unerachtet darauf beharrt; und während es dort der Hauptmann ist, der mit dem Vertrauen auf das bloße Wort Jesu als genügend zur Heilung des Entfernten Jesum und uns überrascht, spricht hier Jesus zu des Mannes und unserer Ueberraschung von sich aus das in die Ferne wirkende Machtwort, und nun erst, auf diesen von Jesus empfangenen Anstoß hin, tritt in dem Menschen mit einemmale der Glaube auch an das bloße Wort Jesu hervor.

War der Bittsteller hiemit von vorneherein in das ungünstige Licht eines Menschen gestellt, der von Jesu höherer Macht nur die gröbsten Begriffe hat, so konnte er in einem Evangelium, das in der Heidenwelt den eigentlichen Boden für das Christenthum sieht, nicht mehr ein römischer Hauptmann, d. h. ein Heide sein; er wurde daher in einen Beamten des Königs, d. h. des galiläischen Tetrarchen Herodes Antipas, der wohl auch König hieß (Matth. 14, 9. Marc. 6, 14), verwandelt, und durch das an ihn gerichtete Wort Jesu: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, glaubet ihr nicht", als Vertreter des fleischlichen wundersüchtigen Judenthums hingestellt. Als ein solcher jedoch, der sich durch Jesum zum Glauben an sein bloßes Wort führen läßt, zeigt er sich im Unterschiede von den verstockten Judäern als einen Galiläer, die in unserem Evangelium den Uebergang zu den empfänglichern Samaritern oder Heiden bilden. Für ihn ist Kapernaum, wie es die synoptischen Berichte an die Hand gaben, der angemessene Heimathort; aber seinen Jesus läßt der vierte Evangelist nicht

gern in dieſer Stadt, die in der judenchriſtlichen Ueberlieferung als der eigentliche Sitz ſeiner Wirkſamkeit erſchien, ſich aufhalten (vgl. 2, 12), der Ort ſeiner galiläiſchen Wunderwirkungen iſt hier vielmehr Kana (4, 46); wodurch im gegenwärtigen Falle, da der Kranke in Kapernaum lag, noch die Vergrößerung der Entfernung, mithin die Steigerung des Wunders, erreicht wurde.

Daß es dem Verfaſſer des vierten Evangeliums neben Anderem auch um dieſe, überhaupt um nachdrücklichere Hervorhebung und Beglaubigung des Uebernatürlichen an der Sache zu thun war, erſehen wir noch aus einem andern Zuge. Nachdem Jeſus das gewährende Wort geſprochen, heißt es bei Matthäus, zur ſelbigen Stunde ſei der Knabe geheilt worden; bei Lucas, als die Abgeſchickten in das Haus zurückgekommen, haben ſie den kranken Knecht geſund gefunden. Hier brauchte es allerdings der Natur der Sache nach keiner umſtändlichen Ermittlung des Zeitpunkts der Heilung; da die Abgeſandten bei Lucas Jeſum bereits in der Nähe des Hauſes trafen, und auch der Hauptmann ſelbſt bei Matthäus ihn in einer Straße derſelben kleinen Stadt anging, in welcher ſein Haus ſich befand, ſo ergab ſich, wenn er oder ſeine Boten beim Nachhauſekommen den Kranken geſund antrafen, von ſelbſt, daß er es auf das Wort Jeſu hin geworden ſein mußte. Bei Johannes dagegen kommt der Entfernung zwiſchen Kana und Kapernaum wegen der Vater erſt am folgenden Tage wieder heim, und da war nun Raum für die Unterſuchung, ob erſt heute oder ſchon geſtern, und zu welcher Stunde geſtern, die Beſſerung bei dem Kranken eingetreten ſei. Das wird jetzt auch wirklich von dem Vater genau erforſcht: und richtig, es findet ſich, daß die Stunde der Beſſerung genau mit der, in welcher Jeſus das Lebenswort für den Sohn ausgeſprochen hatte, zuſammentraf. Die Peinlichkeit dieſer Ermittlung und Conſtatirung nun aber, wenn man ſie mit der einfachen Angabe des Matthäus vergleicht, gibt der Darſtellung des vierten Evangeliums ein ſehr ſecundäres Anſehen und zeigt daſſelbe auch hier als die letzte reflexionsmäßige Ueberarbeitung des ſynoptiſchen Erzählungsſtoffes.

Bei dieſer Geſchichte iſt es beſonders augenſcheinlich, daß zwiſchen der Anſicht des ſtrengſten Wunderglaubens und der von Reimarus, ſo lange die evangeliſchen Berichte für hiſtoriſch genommen werden, nichts in der Mitte liegt. Hier iſt nämlich jede natürliche oder auch nur halbnatürliche Erklärung des Erfolgs deßwegen ausgeſchloſſen, weil, bei der Entfernung des Kranken von dem Wunderthäter, die Erregung des Glaubens in dem erſteren durch den perſönlichen Eindruck des letzteren hinwegfällt. Sprach Jeſus zu dem Hauptmann nach Matthäus: „Gehe hin, dir geſchehe, wie du geglaubt haſt!“ oder nach Johannes zu dem königlichen Diener: „Ziehe hin, dein Sohn lebt!“ ſo muß er entweder gewußt haben, daß er eine ſolche Heilung zu bewirken vermochte, d. h. er muß ein Wunderthäter im

Sinne des entſchiedenſten Supranaturalismus geweſen ſein; oder, wenn er ſolche Wundermacht ſich ohne Grund zutraute, war er ein vermeſſener Schwärmer; ſchrieb er ſie ſich aber gar mit dem Bewußtſein zu, daß er ſie in Wahrheit nicht beſaß, ſo war er ein frecher Schwindler und Betrüger. Das Wort: dein Sohn lebt, mit Ewald dahin abzuſchwächen, daß Jeſus dem Vater nur habe ſagen wollen, ſein Sohn werde nicht ſterben, und dann von einem wunderbaren (d. h. ehrlich geſprochen, zufälligen) Zuſammentreffen des Wortes Jeſu mit der Stunde des Beſſerwerdens zu ſprechen, heißt um die Sache herumreden und hilft erſt nichts: denn von einem ihm als ſterbend dargeſtellten Kranken in der Entfernung verſichern, er werde nicht ſterben, konnte nur entweder einer, der ſich bewußt war, es hindern zu können, oder ein ebenſo unbeſonnener als unverſchämter Charlatan. Hier wenn irgendwo zeigt uns zwiſchen einem Wunderglauben, zu dem wir uns nicht mehr zwingen können, und einem naturaliſtiſchen Pragmatismus, der uns nicht genug thut, nur die Kritik den Ausweg. Auch hier haben wir keine Geſchichte, ſondern einen meſſianiſchen Mythus, der aus dem altteſtamentlichen Prophetenmythus herausgewachſen iſt. Was man ordentlicherweiſe einem Propheten zutraute, war, daß er gegenwärtig mit körperlicher Berührung heilen könne; dieß, ſagt der ausſätzige Naeman (2 Kön. 5, 11), habe er von Eliſa erwartet, und als ſtatt deſſen der Prophet, ohne aus ſeinem Haus zu treten, ihm ſagen läßt, er ſolle ſich ſiebenmal im Jordan baden, meint er ſich zum beſten gehalten, weil er ſich davon keinen Erfolg verſpricht. Dennoch läßt er ſich bereden, der Anweiſung zu folgen und wird geſund: d. h. der Prophet hat in die Ferne ein Wunder bewirkt, da das Bad im Jordan, wie bei der johanneiſchen Blindenheilung das Waſchen im Siloahteiche, nur die Form iſt, an welche es ihm beliebte, die Wirkung ſeines Wortes zu knüpfen. Hinter ſolcher Wundermacht durfte der Meſſias nicht zurückbleiben, und derjenige vollends, in dem das göttliche Schöpferwort Fleiſch geworden war, was konnte der weiter als ein bloßes Wort bedürfen, um heilend und belebend in die weiteſte Ferne zu wirken?

76.

Todtenerweckungen.

Kehren wir jetzt von denjenigen Heilungen Jeſu, die wir in dem Wunderverzeichniß Matth. 11, 5 nicht aufgeführt fanden, zu der Ordnung der dort aufgezählten Wunder zurück, ſo finden wir an nächſter und letzter Stelle die Todtenerweckungen. Auch dieſe wie die Ausſatzheilungen ſind nicht, gleich den übrigen meſſianiſchen Zeichen, auf welche ſich Jeſus dort beruft, aus der Prophetenſtelle Jeſ. 35, 5 fg. genommen, wohl aber waren

Todtenerweckungen durch das prophetiſche Vorbild an die Hand gegeben. Elia (1 Kön. 17, 17 fg.) und Eliſa (2 Kön. 4, 18 fg.) hatten Todte erweckt, und unter den göttlichen Thaten, welche die Juden in Gemäßheit dieſes Vorbildes in der meſſianiſchen Zeit erwarteten, wird insbeſondere auch Erweckung von Todten aufgeführt.[1])

Dazu kam dann aber ein im Chriſtenthum ſelbſt liegendes Moment. Jeſus war es, der Leben und Unvergänglichkeit an's Licht gebracht hatte (2 Timoth. 1, 10); die Chriſten waren nicht wie die Uebrigen, die über den Tod hinaus keine Hoffnung haben (1 Theſſ. 4, 13); das Chriſtenthum war die Religion der Auferſtehung und Unſterblichkeit. Eine künftige Auferſtehung der Todten zu neuem unſterblichen Leben war zwar, nach Daniel 12, 2, auch die Lehre des ſpäteren, namentlich phariſäiſchen Judenthums (ſ. 2 Macc. 7); doch da ſie ſich in den Büchern Moſis und der älteren Propheten noch nicht fand, in dieſe vielmehr mittelſt einer künſtlichen Auslegung hineingetragen werden mußte, ſo wurde ſie von den Sadducäern nicht anerkannt und blieb als Zankapfel der Schulen ſelbſt nicht viel mehr als Schulmeinung. Die Auferweckung der Todten erwartete man bald von Gott ſelbſt, bald ließ man ſie durch den Meſſias vorgenommen werden, je nachdem man den Begriff dieſes letzteren mehr oder weniger übernatürlich faßte; wie ja dieſe Vorſtellung bis zum Auftreten Jeſu in beſtändigem Schwanken begriffen war, und erſt durch ihn die rechte Beſtimmtheit und Lebendigkeit erhielt. Seit ſeinem Wirken wußte man, d. h. wußten ſeine Anhänger, wie man ſich den Meſſias zu denken hatte; ſeit ſeinem Hingange wußte man — man wußte es, weil man es wünſchte, und wußte es gewiß, weil man es glühend wünſchte —, daß er in der nächſten Zeit wiederkommen werde, um alle diejenigen meſſianiſchen Verrichtungen, mit denen er bei ſeiner erſten Anweſenheit noch im Rückſtande geblieben war, darunter auch die Auferweckung der Todten, nachzuholen. Im Hinblick auf die nahe Erweckung durch Chriſtum erſchien dem Chriſten der Tod nur als ein Schlaf, und das Wort Jeſu über die Jairustochter (Matth. 9, 24): „Nicht geſtorben iſt das Mägdlein, ſondern es ſchläft", bildet, ganz abgeſehen von dem Wunder, womit es hier in Verbindung gebracht iſt, die urchriſtliche Anſchauung von dem Tode überhaupt. Als Bürgſchaft für die künftige Auferſtehung galt zunächſt zwar die geglaubte Auferſtehung Chriſti (1 Kor. 15, 12 fg.), d. h. daß er von Gott auferweckt worden war; neben dieſer paſſiven Auferweckung wollte man nun aber von dem künftigen Todtenerwecker auch active Proben dieſer Macht ſehen, er mußte nicht blos von den Todten auferweckt worden ſein, ſondern ſelbſt auch Todte auferweckt haben.

---

1) Siehe die oben, Einleitung S. 152 fg., angeführte Stelle aus Tanchuma.

Wenn die Antwort auf die Botschaft des Täufers, die wir in dem gegenwärtigen Abschnitt unserer Darstellung zu Grunde legen, wirklich von Jesu gesprochen ist, so hat er sich neben dem Sehendmachen von Blinden u. s. w. auch die Auferweckung von Todten zugeschrieben; freilich in keinem andern Sinne, als wie er (Matth. 8, 22) dem Menschen, der erst noch seinen Vater begraben wollte, die Antwort gab, er solle das Geschäft, die (leiblich) Todten zu begraben, den (geistig) Todten überlassen, in dem bildlichen Sinne nämlich, daß er den für das Höhere erstorbenen Sinn der Menschen neu zu beleben, mit neuem sittlichen Streben zu erfüllen wisse. In diesem Sinne hat besonders das vierte Evangelium den christlichen Sprachgebrauch ausgebildet, wenn es seinen Jesus sagen läßt (11, 25): „Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wenn er auch stirbt, wird leben"; oder (5, 21): „Wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn, welche er will, lebendig"; worunter zwar immer auch die künftige Erweckung der leiblich Todten, zugleich aber die geistige Belebung, die von Jesu ausgeht, zu verstehen ist.

Doch wie einmal die Denkart der urchristlichen Kreise war, konnte diese gegenwärtige geistige Erweckung als Bürgschaft für die künftige leibliche Todtenerweckung nicht genügen; Jesus mußte während seines irdischen Lebens auch leiblich Todte, wenigstens einzelne, erweckt haben, dann erst wußte man gewiß, daß ihm die Macht inwohnte, einst bei seiner herrlicheren Wiederkunft sämmtliche Todte in's Leben zurückzurufen. Und hier kam nun die Prophetenlegende zu Hülfe; hatten ein Elia und Elisa jeder einen Todten erweckt, so mußte schon darum der Messias Jesus mindestens ein Gleiches gethan haben. Matthäus und Marcus begnügen sich mit Einer Geschichte dieser Art, der Auferweckung der Jairustochter (Matth. 9, 18, fg. Marc. 5, 22 fg.); Lucas gibt deren zwei, nämlich neben der genannten (bei ihm 8, 41 fg.) noch die des Jünglings zu Nain (7, 11 fg.); Johannes zwar wieder nur Eine, die Auferweckung des Lazarus (Kap. 11), aber in ihr eine solche, die statt aller ist, neben der jede andere als matter Ueberfluß erscheinen müßte.

Das Thema der ersten, den drei synoptischen Evangelien gemeinsamen Todtenerweckungsgeschichte ist, wie schon bemerkt, der Spruch: „Sie ist nicht todt, sondern sie schläft"; d. h. die christliche Grundanschauung von dem Tode als einem bloßen Schlafe. Dieses Thema finden wir hier als Wundergeschichte verkörpert, und zwar in der einfachsten Form bei Matthäus. Der Vater des Mädchens, unbestimmt als ein Vorsteher bezeichnet, kündigt Jesu den so eben erfolgten Tod seiner Tochter an, mit der Bitte, zu kommen und ihr die Hand aufzulegen, so werde sie wieder lebendig werden, und Jesus geht, begleitet von seinen Jüngern, mit. Nachdem unterwegs der Zwischenfall mit der blutflüssigen Frau eingetreten, kommen sie in

das Trauerhaus und treffen hier nach der damaligen jüdiſchen Unſitte, die Geſtorbenen ſchon nach wenigen Stunden zu begraben, bereits die Flötenbläſer und einen lärmenden Haufen ſonſtiger Leichenbegleiter, die Jeſus fortgehen heißt, aus dem Grunde, den wir ſo eben als das Thema der Erzählung bezeichnet haben, worüber er jedoch von den Leuten verlacht wird. Es ſtellt ſich hier die neue chriſtliche Anſchauung vom Tode der alten jüdiſchen wie heidniſchen geradezu entgegen. Auch der Jude alten Styls mit ſeinem nicht moſaiſch begründeten, im Streite der Schulen ſchwankenden Glauben an eine Auferſtehung, die überdieß im fernen Hintergrunde eines langen Schattenlebens lag, gehörte nicht minder als der Heide zu denen, die keine Hoffnung haben; für ſie mochte daher die lärmende Todtenklage paſſen, aber auf chriſtlichem Standpunkte mußte ſie als etwas Ungeeignetes hinwegfallen; während umgekehrt die chriſtliche Zuverſicht im Tode Juden wie Heiden als lächerlicher Wahn erſchien. Chriſtus iſt es, welcher der troſtloſen Todtenklage der alten Welt ein Ende gemacht hat: in der Wirklichkeit dadurch, daß ſich an ihn die Hoffnung auf baldige Auferweckung und ein ſeliges Leben mit ihm für alle an ihn Glaubenden knüpfte; hier dagegen, wo dieſes Verhältniß in eine Wundergeſchichte umgeſetzt iſt, vollbringt er es dadurch, daß er das Mädchen, dem die Todtenklage gilt, auf der Stelle in das irdiſche Leben zurückruft. Dieß ſetzt er, nachdem die profane Menge hinausgetrieben iſt, einfach ſo in's Werk, daß er die Hand des Mädchens ergreift, das ſich ſofort aufrichtet; recht im Gegenſatze zu den Todtenerweckungen der Propheten, die nicht ohne längeres angeſtrengtes Bemühen der Wunderthäter vor ſich gegangen waren.

Allerdings nun iſt es überaus einfach und naiv, daß nach Matthäus der Vater ohne Weiteres vorausſetzt, Jeſus dürfe nur kommen und dem geſtorbenen Kinde die Hand auflegen, ſo werde es wieder lebendig werden. Dadurch, daß es der Mann als etwas nahm, das ſich von ſelbſt verſteht, ſchien ein ſo außerordentliches Wunder, wie eine Todtenerweckung iſt, auf den Boden des Gewöhnlichen, wenigſtens innerhalb des Wunders, herabgezogen. Es erſchien größer, wenn es nicht erwartet worden war und doch geſchah. Sprach freilich der Vater wie bei Matthäus Jeſum an, zu ſeiner geſtorbenen Tochter zu kommen, ſo mußte er ihre Wiederbelebung für möglich gehalten haben. Deßwegen laſſen ihn Lucas und Marcus zu Jeſu kommen, ehe das Mädchen geſtorben iſt. Jeſu erbetene Handauflegung ſoll nur die gefährlich Kranke heilen; daß ſie auch hinreiche, eine Todte zu erwecken, wird nicht vorausgeſetzt. Aber Jeſus ſollte eine Todte erweckt haben. Daher ſtirbt bei Marcus und Lucas das Mädchen in der Zwiſchenzeit zwiſchen der Verhandlung des Vaters mit Jeſu und ſeiner Ankunft in dem Trauerhaus, und nun wird die Vorausſetzung, daß die Hülfe des Wunderthäters jetzt zu ſpät komme, durch Leute ausgeſprochen, die aus dem Hauſe treten und den Vater erinnern, da es mit ſeinem Kinde vorüber

ſei, den Lehrer nicht weiter zu bemühen. Ob der Vater auf dieſe Nachricht hin ſelbſt auch die Hoffnung aufgegeben habe, wird nicht geſagt, da Jeſus jeder Aeußerung von ſeiner Seite durch die Ermunterung zuvorkommt, er ſolle ſich nicht fürchten, nur glauben, ſo werde ſein Kind gerettet werden. Dadurch iſt die ſpätere Erklärung, daß das Mädchen nicht geſtorben ſei, ſondern nur ſchlafe, vorbereitet, aber wirkt auch nicht mehr ſo ſchlagend wie bei Matthäus, wo ſie ohne ſolche Einleitung hervortritt. Deutlich ſieht man übrigens, wenn man die Darſtellung der Geſchichte bei Lucas und Marcus mit der bei Matthäus vergleicht, wie die Todtenerweckung hier nachträglich gleichſam auf ein Poſtament geſtellt worden iſt. Die Art, wie die beiden mittleren Evangeliſten ſie einleiten, iſt nur die objective Darſtellung der Reflexion, daß zwar Krankenheilungen durch Wort und Handauflegung ſchon wunderbar genug, doch immerhin etwas ſeien, das der Menſch ſich allenfalls noch vorſtellen könne, während die Erweckung von Todten alles menſchliche Denken und Verſtehen überſteige.

Daß Lucas und Marcus das Vorſteheramt des Vaters näher dahin beſtimmen, er ſei Vorſteher einer Synagoge geweſen, und daß ſie überdieß ſeinen Namen anzugeben wiſſen, kann keinen Vorzug ihres Berichts begründen, da der erſtere Zug ein Zuſatz aus eigener Reflexion des ſpäteren Erzählers, der Name Jair aber gar ſeiner ſprachlichen Bedeutung wegen gewählt ſein könnte.[1]) Ein anderer dem Lucas eigenthümlicher Zug, daß das Mädchen ihres Vaters einziges Kind geweſen, dient ohnehin nur, die Scene gefühlvoller zu machen und ſcheint aus der Geſchichte von dem Jüngling zu Nain, wo Lucas ihn gleichfalls hat, herübergenommen zu ſein; wie die Angabe bei ihm und Marcus, das Mädchen ſei zwölf Jahre alt geweſen, wahrſcheinlich aus der mit unſerer Geſchichte verflochtenen Erzählung von der Blutflüſſigen, deren Krankheitszeit ſämmtliche Berichterſtatter auf zwölf Jahre feſtſtellen, in jene hineingekommen iſt. Daß Jeſus, ehe er zur Verrichtung des Wunders ſchritt, das unnütze Volk hinausgehen hieß, ſagt ſchon Matthäus; daß er auch einen Theil ſeiner Jünger ausgeſchloſſen hätte, davon weiß Matthäus nichts; nach Lucas und Marcus dagegen nimmt Jeſus außer den Eltern des Mädchens nur den engſten Ausſchuß ſeiner Jünger, Petrus, Jakobus und Johannes mit; auch tritt zu der Handreichung, mittelſt deren Matthäus die Wiederbelebung des Mädchens bewirkt werden läßt, bei ihnen noch ein Machtwort hinzu: „Mädchen, ſtehe auf!“ was Marcus ſogar noch in der aramäiſchen Urſprache, deren ſich

1) Das hebräiſche Jair (wie übrigens u. A. ein Sohn Manaſſe's. des Sohns von Joſeph, hieß, 4 Moſ. 32, 41. Joſ. 13, 30) bedeutet: Er wird erleuchten. Pſ. 13, 4 heißt es mit demſelben Worte: Jehova erleuchte meine Augen, daß ich nicht entſchlafe zum Tode. Weil dieſe belebende Erleuchtung ſich an ſeiner Tochter offenbarte, könnte der Vater jenen Namen erhalten haben.

Jeſus bediente, wiederzugeben weiß. Letzteres kann auch hier, wie bei der dem Marcus eigenthümlichen Heilung des Taubſtummen, nur den Zweck haben, den Wunderact deſto myſteriöſer zu machen; worauf auch die Ausſchließung der Jünger bis auf jene Dreimänner und am Schluſſe das Verbot, das Geſchehene kund zu thun, während Matthäus ohne Arges die Kunde in das ganze Land ausgehen läßt, angelegt iſt. Der Befehl Jeſu bei Marcus und Lucas, dem wiederbelebten Mädchen zu eſſen zu geben, iſt ein veranſchaulichender Zug, den die natürliche Erklärung vergebens zu ihrem Vortheil auszubeuten ſucht.

Daß ſich neben der Erweckungsgeſchichte eines Mädchens auch eine ſolche ausbildete, deren Gegenſtand ein Knabe oder Jüngling iſt, lag ſchon in den altteſtamentlichen Vorbildern, ſofern ſowohl Elia als Eliſa jeder den jungen und zwar einzigen Sohn einer Mutter, die in der Geſchichte von Elia überdieß Wittwe iſt, vom Tode erweckt haben ſollte. Alle dieſe das Gefühl anregenden Momente finden wir in der Erzählung des Lucas von der Erweckung des Jünglings zu Nain wieder, die ſich ſchon in dieſer Hinſicht zu der Geſchichte von der Jairustochter als eine Steigerung verhält. Die Mutter, die Wittwe, die ihren einzigen Sohn zu Grabe geleitet, nimmt unſere Theilnahme ſtärker in Anſpruch, als der Vater, dem die Tochter (von der wir überdieß nur durch den Erzähler unſerer Geſchichte erfahren, daß ſie gleichfalls ſein einziges Kind geweſen) geſtorben iſt; dort erſcheinen als die Klagenden vorzugsweiſe gedungene Leichenbegleiter, deren Treiben nur widrig iſt, hier iſt es die verlaſſene Mutter, die durch ihre Thränen um den einzigen Sohn das Mitleid des Wunderthäters erregt. So finden wir auch in dem Zuſpruch Jeſu an die Wittwe, wenn wir ihn mit dem an Jairus gerichteten vergleichen, denſelben Inhalt, nur aus dem Objectiven in's Subjective umgeſetzt. Verhält es ſich thatſächlich ſo, daß, wie Jeſus zu Jairus geſprochen hatte, der Tod nur ein Schlaf iſt, ſo folgt daraus für das Gefühl, was Jeſus zu der Wittwe von Nain ſpricht, und Lucas auch ſchon bei der Geſchichte der Jairustochter eingeſchoben hatte (8, 52), daß die Todten nicht zu beweinen ſind. Dieß folgt auf urchriſtlichem Standpunkte, wenn ſie auch vor der Hand todt bleiben, da ja ihre Auferweckung mit der Wiederkunft Chriſti vor der Thüre iſt; in der Wundergeſchichte freilich erſcheint es dadurch begründet, daß der Todte ſofort in das irdiſche Leben zurückgerufen wird. Wie aber ſolche Hervorkehrung der Gefühlsſeite ganz im Charakter des dritten Evangeliums iſt, ſieht jeder, der ſich auch nur an die vornehmſten der ihm eigenthümlichen Parabeln im Unterſchiede von denen des Matthäus erinnert.

Doch auch in Hinſicht auf das Thatſächliche verhält ſich dieſe Todtenerweckung zu der vorhin betrachteten als Steigerung. Die Jairustochter war ſo eben geſtorben und lag, wie wir annehmen müſſen, noch unerkaltet auf ihrem Bette; wenn ihre Zurückrufung in's Leben als Beweis für Jeſu

Wundermacht gebraucht wurde, wie nahe lag den Ungläubigen hier der Verdacht, das Mädchen ſei nicht wirklich todt, nur ohnmächtig geweſen, und würde von ſelbſt auch ohne die Dazwiſchenkunft Jeſu wieder zu ſich gekommen ſein. Das war anders mit einem Todten, der bereits zu Grabe getragen wurde; der war ungleich gewiſſer, war ſo zu ſagen notoriſch todt. Zwar pflegte man damals unter den Juden, wie ſchon erinnert, die Todten ſehr früh, in der Regel binnen vier Stunden nach dem Verſcheiden, zu begraben; aber man ſtellte vorher doch einige Todesproben an, die, wenigſtens für die Zeitgenoſſen, Beweiskraft hatten. Deßwegen hat auch Philoſtratus in ſeiner Lebensbeſchreibung des neupythagoreiſchen Wundermanns Apollonius insbeſondere dieſe Geſchichte nachgebildet, indem er ſeinen Helden der Bahre einer Braut begegnen läßt, die er durch Berührung und wenige Worte in's Leben zurückruft.[1]) Bei Jeſu bedarf es nur des Befehls an den Jüngling, ſich aufzurichten; die Berührung hatte lediglich dem Sarge gegolten, um die Träger zum Stehen zu bringen. Wenn es dann, nachdem der Todte auf der Bahre ſich zum Sitzen aufgerichtet, heißt, Jeſus habe ihn ſeiner Mutter zurückgegeben, ſo iſt dieß wörtlich daſſelbe, was von Elia in Bezug auf den von ihm erweckten Sohn der ſareptaniſchen Wittwe geſagt war (1 Kön. 17, 23).

Daß wir übrigens auch in dieſem Falle, wo der zu Erweckende ſchon zu Grabe getragen wird, bei der jüdiſchen Unſitte des frühen Begrabens, an ſich durchaus keine Sicherheit haben würden, daß der Todtgeglaubte nicht ein blos Scheintodter geweſen, iſt der natürlichen Erklärung einzuräumen. Um ſo gewiſſer iſt, daß Jeſus, wenn er der Mutter das Weinen unterſagt, die Sargträger ſtehen und den Jüngling ſich aufrichten heißt, ſich durchaus nicht wie ein ſolcher benimmt, der in dem Zuſtande des Hinausgetragenen nur einen Scheintod erkennt, ſondern als einer, der einen wirklich Todten lebendig zu machen die Macht und den Willen hat; daß ebenſo wenig hernach das bis zum Schrecken gehende Erſtaunen der Menge, ihr Preis Gottes, daß er ſich durch Sendung eines großen Propheten ſeines Volkes angenommen, der bloßen Entdeckung eines Scheintodes gelten kann; daß mithin die Geſchichte, ſo wie der Evangeliſt ſie erzählt, als wirkliche Todtenerweckung gemeint iſt. Können wir eine ſolche uns nicht denken, ſo iſt, was uns übrig bleibt, nicht eine natürliche, ſondern gar keine Geſchichte, und wir werden die Elemente, woraus die Erzählung entſtanden iſt, in demſelben Gebiete zu ſuchen haben, worin für uns die Unmöglichkeit liegt, ſie als Geſchichte zu faſſen: in den Vorſtellungen von Gott und ſeiner Offenbarung in Natur und Menſchenwelt, die bei den Juden und älteſten Chriſten andere waren und Anderes mit ſich brachten, als bei uns.

---

1) Vgl. Baur, Apollonius von Tyana und Chriſtus, S. 145.

77.

Die Auferweckung des Lazarus.

Daß auch mit der zuletzt betrachteten Geſtaltung des Auferweckungswunders noch nicht jeder Zweifel abgeſchnitten, der Beweis, den daſſelbe liefern ſollte, noch nicht vollkommen hergeſtellt ſei, iſt übrigens nicht erſt dem Rationalismus der neueren Zeit, und in der älteren nicht blos Gegnern des Chriſtenthums, ſondern gleich von Anfang auch innerhalb der chriſtlichen Kreiſe ſelbſt zum Bewußtſein gekommen. Was man durch dieſe Todtenerweckungsgeſchichten ſich gewiß machen wollte, war die künftige Auferweckung der Todten durch den wiederkehrenden Chriſtus. Dachte man ſich nun auch dieſe Wiederkunft in der erſten Zeit ſo nahe, daß z. B. der Apoſtel Paulus ſie noch zu erleben hoffte (1 Kor. 15, 51 fg. 1 Theſſ. 4, 15 fg.), ſo war doch, wenn man auch nur auf die Chriſten Rückſicht nahm, ein guter Theil von dieſen, und je weiter man in der Zeit vorrückte, ein deſto größerer, ſchon längſt verſtorben, begraben und ſelbſt verweſt; und daß nun auch auf dieſe die todtenerweckende Kraft des wiederkehrenden Chriſtus ſich erſtrecken werde, das war dadurch, daß er bei ſeinen Lebzeiten etliche kaum erſt Verſtorbene und noch nicht Begrabene wieder belebt hatte, noch nicht hinlänglich ſicher geſtellt. Das verbürgende Wunder der Vergangenheit mußte zu dem künftigen, das es verbürgen ſollte, in ein richtigeres Verhältniß geſetzt werden; zum Beweiſe, daß dereinſt alle, die in den Gräbern liegen, die Stimme des Gottesſohns hören und daraus hervorgehen werden (Joh. 5, 28 fg.), mußte er während ſeines Erdenwallens einen ſolchen, der ſchon einige Zeit, der Verweſung preisgegeben, im Grabe lag, mit mächtiger Stimme daraus hervorgerufen haben (Joh. 11, 17. 39. 43). Dieß iſt die Wurzel der johanneiſchen Todtenerweckungsgeſchichte, in welcher aber auch ſonſt alle Fäden der Eigenthümlichkeit dieſes Evangeliums zuſammenlaufen. Man hat unter den drei evangeliſchen Todtenerweckungen die ſämmtlichen Synoptikern gemeinſame der Jairustochter gleichſam als den Poſitiv, die von Lucas nachgetragene des Jünglings zu Nain als den Comparativ bezeichnet, zu denen die dem Johannes eigenthümliche Erzählung von der Erweckung des Lazarus den Superlativ bilde; aber gerade ſo verhalten ſich die Evangelien des Matthäus, Lucas und Johannes auch im Allgemeinen zu einander. Bei Matthäus erſcheint das Wunderbare durchaus in einfacher Gediegenheit, als müßte es ſo ſein; bei Lucas wird theils das Princip, woraus es hervorgeht, theils die Wirkung auf das Gemüth, die es hervorbringt, näher in's Licht geſetzt; bei Johannes endlich iſt Alles, Princip und Wunderact, Gemüthseindruck und geiſtige Bedeutung des Wunders auf den höchſten Ausdruck, und dieſe verſchiedenen Seiten zugleich in eine Einheit gebracht, die

ihre Wirkung nicht verfehlt, ſelbſt nachdem die Widerſprüche, die darin liegen, dem unbefangenen Blicke längſt erkennbar geworden ſind.

Damit von vorneherein das Gemüth in Mitleidenſchaft gezogen werde, darf der Gegenſtand des Wunders kein uns gleichgültiger Unbekannter, ſondern er muß ein Freund Jeſu, und das weibliche Herz, das ſich über ſeinen Tod betrübt, darf nicht das einer gewöhnlichen Mutter, ſondern es müſſen die zarten Schweſterherzen von Martha und Maria ſein, jener Maria, die auch an Jeſu mit einer ſo eigenen ſchwärmeriſchen Verehrung hing. Die feinere Anlage ferner, durch welche ſich in der Erweckungsgeſchichte der Jairustochter Lucas von Matthäus unterſchied, hat der Erzähler im vierten Evangelium nicht außer Acht gelaſſen. Um eine Aufſteigung vom Geringeren zum Größeren zu gewinnen, läßt auch er den nachmals Auferweckten zuerſt noch nicht als todt, ſondern nur als krank angekündigt werden. Geht dort der Vater ſelbſt, ſo ſenden hier die Schweſtern an Jeſum eine Botſchaft mit der Nachricht von dem Erkranken ihres Bruders; daß ihre Meinung war, er ſolle kommen und ihn heilen, bleibt ungeſagt, ergibt ſich jedoch aus dem Folgenden (V. 21. 32). Jeſus befand ſich aber nicht wie dort in derſelben Stadt mit dem Kranken, ſondern in der Provinz Peräa, jenſeits des Jordans, während dieſer in Bethanien bei Jeruſalem lag. Gleichwohl, ſtatt daß er dort ungeſäumt dem Hauſe des Kranken zuging, verweilt er hier noch zwei Tage, ohne Anſtalt zur Abreiſe zu machen.

Warum das, da ihn doch die räumliche Entfernung einerſeits, die nahen Gemüthsbeziehungen andererſeits zu doppelter Eile treiben mußten? Dort iſt die Sache ohne Arges ſo erzählt, als wäre Jeſus zu einer Kranken geeilt, dieſe aber wider ſein Erwarten geſtorben, ehe er das Haus erreichte; was that ſolches Nichtwiſſen der Würde des Meſſias für Eintrag, wenn er die Macht hatte, die ihm unerwartet Geſtorbene unmittelbar darauf vom Todte zu erwecken? Mit dem eingekörperten göttlichen Logos war das aber ein Anderes. Auf ihn durfte keinerlei Nichtwiſſen fallen. Der johanneiſche Chriſtus wußte, was er that, als er nach Empfang der Krankheitsbotſchaft noch zwei Tage in Peräa blieb; er wußte, daß Lazarus inzwiſchen ſterben würde, und wollte ihn ſterben laſſen. Wenn er beim Einlauf der Botſchaft ſagte, dieſe Krankheit ſei nicht zum Tode, ſondern um der Verherrlichung Gottes und ſeines Sohnes willen, ſo iſt es der gröbſte Mißverſtand, dieß ſo zu nehmen, als hätte Jeſus damals ſelbſt noch keinen tödtlichen Ausgang der Krankheit des Lazarus erwartet; die Meinung iſt nur, der zwiſchenein-tretende Tod werde nicht der letzte Erfolg ſein, ſondern Alles werde ſich mittelſt der Wiederbelebung des Geſtorbenen in Verherrlichung Gottes und ſeines Logoschriſtus auflöſen. Denn wie nun die zwei Tage herum ſind und er ſich zur Reiſe nach Judäa anſchickt, ſagt er, ohne unterdeß weitere Nachricht erhalten zu haben, alſo aus ſeinem höheren, in die Ferne dringenden Wiſſen heraus, Lazarus ſei entſchlafen, er gehe aber hin, ihn aufzuwecken.

Dieſe Rede gibt dem Evangeliſten Veranlaſſung, eines ſeiner ſtehenden Mißverſtändniſſe anzubringen. Den Schlaf nehmen die Jünger eigentlich, während ihn Jeſus figürlich vom Tode verſtanden hatte, der ſeinem Machtworte bald, wie ein leichter Schlummer, weichen ſollte: auch hier der Gegenſatz der chriſtlichen Anſchauung des Todes zu der gemeinen, in der ſich alle andern Perſonen außer ihm noch befangen zeigen. Und nun enthüllt Jeſus auch den Zweck ſeines Zögerns: er freue ſich, erklärt er den Jüngern, um ihretwillen, daß er nicht dort geweſen, den Tod des Freundes zu verhindern, weil, was er nun zu vollbringen gedenke, nämlich die Todtenerweckung, ihrem Glauben ganz anders, als eine bloße Krankenheilung, zur Kräftigung dienen werde. Es bedarf kaum eines Winkes, daß eine ſolche Handlungsweiſe, den Freund, den man retten kann, lieber ſterben zu laſſen, um ihn nachher wieder erwecken zu können, einem Phantaſieweſen, wie der johanneiſche Chriſtus, ebenſo angemeſſen iſt, wie ſie an einem wirklichen Menſchen, und wäre es auch der gottbegabteſte und gotteinigſte, unmenſchlich und empörend wäre.

Jeſus hatte aber nicht blos deßwegen und nicht blos ſo lange gezögert, als nothwendig war, damit Lazarus todt wäre, bis er in Bethanien ankäme, ſondern es ſollte ſo viel Zeit verfließen, daß der Todte bei ſeiner Ankunft bereits vier Tage im Grabe lag (V. 17), daß Martha ſagen konnte, er rieche ſchon (V. 39), ſei bereits der Verweſung anheimgefallen. Daß ſich Letzteres hernach bei der Eröffnung der Gruft ſo befunden habe, wird freilich nicht geſagt, aber ebenſo wenig das Gegentheil; drei Tage lang, ſo glaubte man unter den ſpäteren Juden[1]), umſchwebe die Seele noch den geſtorbenen Leib, am vierten aber entweiche ſie und überlaſſe ihn der Verweſung: augenſcheinlich ſollte durch dieſen Zug der jetzt von Jeſu zu Erweckende denen ſo nahe wie möglich gerückt werden, deren künftige Erweckung man am jüngſten Tage von ihm erwartete.

Wie in der Geſchichte von der Jairustochter, als Jeſus in der Nähe des Hauſes angekommen iſt, einer oder etliche heraustreten, die den Vater von dem unterdeß erfolgten Tode des Mädchens in Kenntniß ſetzen und den Lehrer nicht weiter bemüht wiſſen wollen: ſo geht hier, auf die Nachricht, daß Jeſus komme, Martha ihm vor das Dorf hinaus entgegen. Von dem Tode des Bruders ſagt ſie, als wüßte ſie, daß er Jeſu ſchon bekannt war, derſelbe würde nicht eingetreten ſein, wenn Jeſus gegenwärtig geweſen wäre; daß er nun aber eingetreten iſt, hat ihr nicht, wie den Leuten des Jairus, alle Hoffnung benommen; ſelbſt vor den Jüngern in unſerer Erzählung, die mit der Wanderung Jeſu nach Judäa nicht einverſtanden waren, hat ſie die Ahnung voraus, daß mit dem Tode des Bruders noch nicht Alles vorüber ſei, daß auch jetzt noch Jeſus nur den Vater bitten dürfe, um, was er

1) Gfrörer, Das Heiligthum und die Wahrheit, S. 319 fg.

wolle, gewährt zu erhalten. Doch so empfänglich auch die Schwester der Maria, das Mitglied jenes geweihten bethanischen Kreises, dargestellt sein wollte, immer muß sie doch Jesu die Möglichkeit übrig lassen, auch ihr Verstehen und Erwarten noch zu überbieten. Daher zeigt sie sogleich die Unbestimmtheit ihrer Ahnung und die Schwäche ihres Verständnisses darin, daß sie die Versicherung Jesu, ihr Bruder werde auferstehen, von der Auferstehung am jüngsten Tage versteht und insofern wenig tröstlich findet. Wie nun aber Jesus jene Versicherung auf ihren allgemeinen Grund zurückführt, in der Erklärung, er sei die Auferstehung und das Leben, und wer an ihn glaube, werde leben, wenn er auch stürbe, spricht sie zuversichtlich ihren Glauben aus, daß er Christus, der in die Welt kommende Sohn Gottes sei; einen Glauben, der zwar noch ohne rechtes Verstehen war, aus dem sich aber dieses entwickeln ließ. Der Satz übrigens: „Ich bin die Auferstehung und das Leben" u. s. f. bildet ebenso das Thema dieser johanneischen Auferweckungsgeschichte, wie der Spruch: „das Mägdlein ist nicht gestorben, sondern schläft", das Thema der gemeinsamen synoptischen, und der Zuspruch: „weine nicht!" das der besondern lucanischen gebildet hatte. Von beiden unterscheidet sich das johanneische Thema eben dadurch, wodurch sich das johanneische Evangelium überhaupt von den synoptischen unterscheidet: daß nämlich für's Erste Christus nicht blos thatsächlich als derjenige auftritt, der den Tod zum bloßen Schlafe macht und die Thränen über die Gestorbenen trocknet, sondern daß er sich in dieser Eigenschaft des Gottessohns im höheren Sinne unseres Evangeliums ausdrücklich als Gegenstand des Glaubens, und diesen Glauben hinwiederum als Bedingung der Theilnahme an dem ewigen Leben hinstellt; und daß für's Andere unter dem von ihm gespendeten Leben weder blos die einstige allgemeine, noch die jetzt ausnahmsweise einem Einzelnen zu gewährende leibliche Auferweckung, sondern zugleich das von ihm ausgehende neue geistige Leben verstanden ist.

Nachdem sich Martha zu diesem Glauben bekannt hat, geht sie, die Schwester zu holen, mit der nun aber eine Schaar tröstender und leidtragender Juden herauskommt. Diese weinenden Juden spielen in der Geschichte des Lazarus dieselbe Rolle, wie in der von der Jairustochter die Flötenbläser und die lärmende Trauerversammlung: sie bringen den Widerspruch der altjüdischen wie der heidnischen Anschauung vom Tode mit der neuen christlichen zur Erscheinung. Um wie viel höher nun aber der johanneische Christus über jenem Standpunkte steht, als der synoptische, wird in seinem Benehmen ersichtlich. Dem synoptischen Christus scheint die lärmende Klage der Leute unpassend, und darum heißt er sie hinausgehen; hier bei Johannes ist von Lärmen nicht die Rede, die Leute weinen nur und Maria weint mit; aber statt ihnen freundlich, wie der Wittwe zu Nain, das Weinen zu wehren, ergrimmt Jesus im Geiste über ihr Thun. Daß er dazu menschlicherweise keinen Grund hatte, ist klar; aber alle Versuche, dem

Worte, durch welches der Evangeliſt wiederholt die Gemüthsbewegung Jeſu bezeichnet[1]), eine andere Bedeutung als die des Ergrimmens, oder eine andere Beziehung als auf die Thränen der Juden und der Maria zu geben, ſind vergeblich. Der Logoschriſtus iſt ergrimmt, daß die Leute, und ſelbſt Maria, über den Tod des Lazarus weinen können, während doch er, das Princip des Lebens, dabeiſteht; dieſe Verblendung der Menſchen über das, was ſie an ihm haben, erregt ſeinen Unwillen, wie gleich hernach ſeinen Schmerz; denn auch die Thränen, worein er im Hingang zum Grabe nun ſelbſt ausbricht, können, wenn die Darſtellung in ſich zuſammenſtimmen ſoll, nicht Thränen des Schmerzens um den Tod des Lazarus ſein, den er ja eben im Begriffe iſt aufzuwecken, und ſind es ſchon deßwegen nicht, weil die Juden ſie dafür halten (V. 36), die im vierten Evangelium Jeſum allemal mißverſtehen. Sehen wir uns nach etwas Aehnlichem in der evangeliſchen Geſchichte um, ſo iſt der einzige Fall, wo ſonſt noch von Thränen Jeſu die Rede iſt, Luc. 19, 41 fg., wo er beim Anblick der Stadt Jeruſalem weint, im Gedanken an die ſchrecklichen Tage, die über ſie kommen werden, weil ſie die Zeit ihrer Heimſuchung nicht erkannt habe. Dieſe Zeit der Heimſuchung für das jüdiſche Volk waren die Tage der Wirkſamkeit Jeſu, die eben jetzt mit dem Wunder der Erweckung des Lazarus ihren Höhepunkt erreichen ſollte, ohne doch die Juden zum Glauben und zur Erkenntniß zu bringen. Deßwegen weint Jeſus, und deßwegen machen auch die Thränen von Neuem dem Unwillen Platz, als die Juden äußern, ob denn der Mann, der vor Kurzem den Blinden ſehend gemacht, nicht auch den Tod des Lazarus hätte verhindern können? worin theils ein Vorwurf gegen ihn, theils abermals der Mangel an jeder Ahnung, daß man hier die Auferſtehung und das Leben in Perſon vor ſich habe, lag.[2])

Das Grabmal, vor das wir ſofort geführt werden, iſt faſt wie das nachherige Grabmal Jeſu beſchrieben; es heißt eine Höhle, wie das Grab Jeſu den Synoptikern zufolge in Felſen gehauen, mithin gleichfalls eine künſtliche Höhle war, und ſeinen Verſchluß bildet, wie bei dem Grabe Jeſu, ein davor gewälzter Stein; auch der Leintücher, worein der Todte gewickelt war, wird ganz ebenſo wie ſpäter bei Jeſu (20, 6 fg.) Erwähnung gethan: die Auferweckung des Lazarus durch Chriſtus ſollte nicht blos eine Bürgſchaft für die künftige Auferweckung aller Todten durch ihn, ſondern auch

1) V. 33: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι. V. 38: πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ.

2) Der Deutung Hilgenfeld's (Evangelien, S. 296, Anm. 1), daß der Unwille Jeſu, „ſich auf den Schmerz beziehe, welcher hier die menſchliche Perſon aus ihrer Einheit mit dem göttlichen Logos herauszureißen drohe", kann ich deßwegen nicht beitreten, weil ſonſt überall im vierten Evangelium, insbeſondere gleich im folgenden Kapitel (12, 27), die Einheit dieſer beiden Seiten als unverrückbar erſcheint.

ein Vorspiel seiner demnächst bevorstehenden eigenen Auferstehung sein. Nachdem nun gegen die von dem muthmaßlichen Verwesungsgeruch hergenommene Einrede der Martha der Stein vom Grabe entfernt ist, findet der johanneische Christus, statt wie der synoptische in den beiden früheren Auferweckungsgeschichten einfach sein Machtwort zu sprechen, für gut, erst ein Gebet zu seinem Vater voranzuschicken. Freilich kein Bittgebet, wie Elia bei seiner Todtenerweckung, dergleichen der mit dem Vater einige Sohn nicht nöthig haben konnte, sondern ein Dankgebet für die bereits geschehene Erhörung. Also hat er doch zuerst im Stillen gebeten, aber mit der Gewißheit, erhört zu sein; wie ja Bitte und Erhörung, oder von der andern Seite genommen Befehl und Ausführung, zwischen dem Vater und ihm nicht als ein Reihe einzelner Acte, sondern als ein stetiges, keiner Veränderung unterworfenes Wechselverhältniß zu denken sind. Auch von einer einzelnen Danksagung gegen den Vater kann demnach, streng genommen, so wenig als von einer Bitte die Rede sein, und wenn sich Jesus zu einer solchen doch herbeiläßt, so geschieht es lediglich aus Anbequemung an das umstehende Volk, um dieses auf Gott als denjenigen, der dem Sohne solche Macht verliehen, hinzuweisen (V. 42). Allein wenn eine Anbequemung die gewünschte Wirkung haben soll, so darf der sich Anbequemende nicht sagen, daß es blos Anbequemung ist; und andererseits ein Gebet, das nur aus Anbequemung gesprochen wird, ist eine widerliche Grimasse. Man hat witzig zu sein gemeint, wenn man gegen die Ansicht der Kritik, daß der johanneische Christus nur ein personificirter dogmatischer Begriff sei, bemerkte, ein Begriff gehe auf keine Hochzeit, habe kein Mitleid und dergleichen mehr.[1]) Hier kann man umgekehrt sagen: so wie der johanneische Christus am Grabe des Lazarus gehandelt haben soll, handelt kein wirklicher Mensch, und sei er auch ein Gottmensch, sondern nur ein verkörperter Begriff, und zwar nur ein solcher, der aus zwei widersprechenden Merkmalen zusammengesetzt ist. Der johanneische Christus ist auf der einen Seite das mit Gott einige ewige Schöpferwort: so braucht er den Vater um nichts Einzelnes zu bitten, ihm für nichts Einzelnes zu danken, da ja sein ganzes Thun nur ein successives Ausströmen dessen ist, was vom Vater aus stetig in ihn einströmt. Auf der andern Seite jedoch wandelt er unter Menschen als Mensch, der diese zum Vater führen, sie bei jeder Gelegenheit auf den Vater hinweisen soll, und dieß am wenigsten bei einem Werke unterlassen darf, worin sich, wie in der Auferweckung eines Todten, die Herrlichkeit des Vaters so ganz besonders offenbart. Also spricht er ein lautes Gebet zum Vater, und zwar lieber das Dankgebet, als das durch den Schein der Ungewißheit seiner Erhörung noch leichter zu mißdeutende Bittgebet; aber da er als Mensch zugleich der

1) Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit, I, 96.

fleiſchgewordene Logos iſt, ſo iſt das Beten bei ihm bloße Anbequemung, und da er als der Logos auch erkannt werden will, ſo ſagt er es ſelbſt, daß er das Gebet nicht aus und für ſich, ſondern lediglich für die Umſtehenden geſprochen hat. Als wirkliches Weſen, als Menſch genommen, erſcheint der Chriſtus des vierten Evangeliums in dieſem Beten aus Anbequemung als ein Schauſpieler, und in ſeinem Geſtändniß, daß ſein Beten nur Anbequemung ſei, noch dazu als ein ungeſchickter; aber auch als perſonificirter Begriff genommen, legt er hier ganz beſonders die widerſprechenden Merkmale dar, die in ihm zu einer undenkbaren Einheit zuſammengefaßt ſind.

Die ſtarke Stimme, womit Jeſus ſofort in das Grabmal hineinruft und den Todten herauskommen heißt, bildet deutlich die Stimme des Gottesſohnes vor, welche einſt alle, die in den Gräbern liegen, hören und daraufhin aus den Gräbern hervorgehen werden (Joh. 5, 28 fg.); ſie iſt das Commandowort zur Auferſtehung, das anderswo auch einem Erzengel als meſſianiſchem Herold übertragen und von gewaltigem Trompetenſchall begleitet erſcheint (1 Kor. 15, 52. 1 Theſſ. 4, 16).

Die Geſchichte von der Auferweckung des Lazarus ebenſo wie die beiden andern evangeliſchen Todtenerweckungsgeſchichten als ein unhiſtoriſches Gebilde der urchriſtlichen Phantaſie, als eine nur bewußtere und künſtlichere Durchführung deſſelben dogmatiſchen Thema zu betrachten, dazu haben wir uns bisher dadurch beſtimmt gefunden, daß die Erzählung geſchichtlich ebenſo ſchwierig zu denken iſt, als ſich ihre Entſtehung aus dogmatiſchen Vorſtellungen und der Eigenthümlichkeit des johanneiſchen Evangeliums leicht und vollſtändig erklärt. Es kommt aber noch ein Umſtand hinzu. Daß der vierte Evangeliſt der beiden andern Todtenerweckungen keine Erwähnung thut, muß man begreiflich finden, und Niemand wird aus ſeinem Stillſchweigen von denſelben einen Beweis gegen ihre Geſchichtlichkeit hernehmen wollen. Denn geſetzt auch, ſie wären wirklich vorgefallen geweſen, ſo war Alles, was ihnen Bedeutung gab, in der Lazarusgeſchichte ſo ſehr in der höchſten Potenz enthalten, daß in einer Darſtellung, die ohnehin auswählend verfahren mußte, jene neben dieſer füglich zu entbehren waren. Ganz anders ſtellt ſich die Sache, wenn man nun umgekehrt fragt, warum denn von der um ſo viel bedeutendern Erweckungsgeſchichte des Lazarus die Synoptiker nichts erzählen? warum ſie nicht ſtatt der viel weniger wichtigen und beweiskräftigen, die ſie geben, vielmehr die Geſchichte von Lazarus mitgetheilt haben? Man hat gemeint, das ſei um ſo ſchlimmer für die Verfaſſer der drei erſten Evangelien. Es beweiſe, daß keiner von ihnen, auch Matthäus nicht, ein Apoſtel oder ſonſtwie Augenzeuge des Lebens Jeſu geweſen ſei. Denn einem ſolchen freilich könnte die Auferweckung des Lazarus nicht unbekannt geweſen ſein, und wenn ſie ihm bekannt war, hätte er ſie auch erzählen müſſen. Sei aber keiner von ihnen ein Augenzeuge, ſondern alle nur Sammler von Ueberlieferungen,

so könne die Auferweckung des Lazarus gar wohl wirklich vorgegangen sein, und doch bei ihnen sich nicht finden. Sie könnte sich ja bis zu der Zeit, in der sie schrieben, entweder ganz aus der Ueberlieferung verloren, oder doch einen Theil ihrer Bedeutsamkeit eingebüßt haben. Diese Bedeutsamkeit, meint man[1]), bestand vornehmlich in ihrer pragmatischen Wichtigkeit für die Entwicklung des Schicksals Jesu, sofern sie die Erbitterung seiner Feinde bis zu dem bestimmten Anschlag auf sein Leben steigerte, der diesem sofort ein Ende machte. Was es mit dieser pragmatischen Wichtigkeit der Auferweckung des Lazarus für eine Bewandtniß hat, ist schon oben angedeutet worden.[2]) Um die Hinrichtung Jesu herbeizuführen, bedurfte es so wenig des Anstoßes durch ein Wunder, als bei Sokrates, da der natürlichen Ursachen in dem Widerstreit der Standpunkte und Interessen übergenug vorhanden waren. Ebenso wenig bedarf aber die Auferweckung des Lazarus dieser pragmatischen Bedeutung, um als ein Ereigniß zu erscheinen, das, wenn es wirklich vorgefallen war, in keinem einigermaßen ausführlichen und verständig angelegten Evangelium übergangen werden durfte. Sie war das Wunder aller Wunder, und so ist sie von dem vierten Evangelisten auch sichtbar dargestellt. Man traut seinen Augen nicht, wenn man bei Schleiermacher die Behauptung liest, in Bezug auf die Lehre habe die Geschichte von Lazarus keinen großen Werth. Wie? die Geschichte keinen großen didaktischen Werth, in der sich Jesus, wie in keiner andern, als die Auferstehung und das Leben erweist? und nicht blos thatsächlich erweist, sondern auch ausdrücklich aus der Geschichte die Lehre zieht? Doch Schleiermacher hat noch eine andere Ursache aufgespürt, warum die Kunde von der Auferweckung des Lazarus sich aus der evangelischen Ueberlieferung frühzeitig habe verlieren können. Er macht darauf aufmerksam, wie überhaupt das Verhältniß Jesu zu der Familie, in welcher die Geschichte spielt, bei Matthäus und Marcus ganz fehle, bei Lucas, der von den Schwestern wisse, wenigstens der Bruder und der Wohnort verloren gegangen seien. Dieß möge daher kommen, daß, als die den Berichten der Synoptiker zu Grunde liegenden Nachrichten gesammelt wurden, die Famalie Lazarus, vielleicht wegen erlittener Verfolgungen (Joh. 12, 10), nicht mehr in Bethanien anzutreffen war. Als hätte die Kunde von einem so ungeheuern Ereigniß, wenn es wirklich stattgehabt hatte, ob nun die Familie, die es zunächst betraf, ausgewandert, vielleicht auch ausgestorben war oder nicht, sich nicht nothwendig in der Gegend erhalten müssen! Einzig wenn der vierte Evangelist sie erst im zweiten Jahrhundert componirt hat, ist es erklärlich, daß die älteren Evangelisten nichts von derselben wissen.

Doch den Schleiermacher'schen Wink über das verschiedene Verhalten

---

1) So namentlich Schleiermacher, Einleitung in das Neue Testament, S. 282 fg. Vgl. Lücke, Commentar zum Evangelium Johannis (dritte Anflage), II, 476.

2) S. 251.

der Evangeliſten zu der bethaniſchen Familie dürfen wir nicht verloren gehen laſſen, wenn er uns auch zu einem entgegengeſetzten Ergebniß als den ſcharfſinnigen Johannesfreund führen ſollte. Von einer Familie zu Bethanien, mit welcher Jeſus in beſonders innigem Freundſchaftsverhältniß geſtanden hätte, wiſſen allerdings die drei erſten Evangeliſten nichts. Geſalbt werden laſſen ihn die beiden erſten (Matth. 26, 6 fg. Marc. 14, 3 fg.) wenige Tage vor ſeinem letzten Paſſahfeſt in Bethanien, aber im Hauſe eines Simon, der Ausſätzige genannt, und von einer Frau, deren Name nicht angegeben wird. Lucas läßt eine Salbung früher, noch in Galiläa, ohne Angabe des Orts, in dem Hauſe eines Phariſäers Simon mit Jeſus vorgenommen werden, und bezeichnet die auch bei ihm ungenannte Salbende als eine Sünderin (7, 36 fg.). Dagegen läßt er Jeſum ſpäter auf der Reiſe von Galiläa nach Jeruſalem, aber noch weit von dieſem Endziele, in einem ungenannten Dorfe bei einer Frau, Namens Martha, einkehren, die eine Schweſter Maria hat, wo ſich dann die bekannte Geſchichte zuträgt, die in dem bedeutſamen Worte: „Eins iſt Noth!“ ihre Blume hat (10, 38 fg.). Daß wir dieſe Geſchichte, wie überhaupt die Namen der beiden Schweſtern, zum erſtenmal bei Lucas finden, erregt allerdings Bedenken, aber entſcheidet noch nicht gegen den hiſtoriſchen Werth der Nachricht. Daß die ſich um Vieles mühende mit der ſcheinbar läſſigen Schweſter unzufriedene Martha, die lauſchend zu Jeſu Füßen ſitzende Maria, die nach ſeinem Urtheil das beſſere Theil erwählt hat, ganz wie Perſonificationen des werkeifrigen Judenchriſtenthums und des glaubensinnigen pauliniſchen Chriſtenthums dargeſtellt ſind[1]), läßt ſich erklären, wenn auch wirklich zwei ſolche Schweſtern gelebt und mit Jeſu in Beziehung geſtanden hatten.

Alſo bei Matthäus und Marcus haben wir in Bethanien eine ſalbende Frau, aber ohne Namen; bei Lucas einerſeits eine ſalbende Sünderin, gleichfalls ohne Namen, aber nicht in Bethanien, andererſeits die Schweſtern Martha und Maria, gleichfalls nicht in Bethanien und verſchieden von der ſalbenden Frau. Dieſe Fäden finden ſich bei Johannes zuſammengezogen (12, 1 fg.). Die ſalbende Frau iſt Maria, und weil die Salbung der Ueberlieferung zufolge in Bethanien vorgefallen war, ſo iſt Maria mit ihrer Schweſter in Bethanien wohnhaft. Schon bei Lucas beweiſt allerdings der Empfang, den Martha Jeſu zu Theil werden läßt, freundliche Geſinnungen, und das Verhalten der Maria deutet ſelbſt auf tiefere Empfänglichkeit hin; doch von einem innigen Freundſchaftsverhältniß zwiſchen Jeſus und der Familie iſt erſt bei Johannes die Rede (11, 3. 5. 11. 36). Im Uebrigen erſcheinen die Schweſtern im vierten Evangelium ganz ſo, wie es ihrer Schilderung

1) Worauf zuerſt Zeller aufmerkſam gemacht hat, Theologiſche Jahrbücher, 1843, S. 85.

im dritten entspricht. Bei dem Mahle, woran sich die Salbung schloß, wartet Martha auf, wie sie sich in der Erzählung des Lucas mit der Aufwartung viele Mühe machte; auch ihr Entgegeneilen, als sie nach ihres Bruders Ableben von der Ankunft Jesu hört, ist ganz nach Art jener Geschäftigkeit; ebenso ist auf Seite der Maria der Fußfall vor Jesu und später das Ausgießen der köstlichen Salbe auf seine Füße im Charakter derjenigen, welche dort bei Lucas zu Jesu Füßen sitzend im Lauschen auf seine Worte alles Andere vergaß. Fragt man nun: was ist wahrscheinlicher, daß sich in Wirklichkeit Alles so verhalten habe, wie Johannes es darstellt, daß also Maria es gewesen, die Jesum salbte, sie und ihre Schwester ihren Wohnsitz in Bethanien bei Jerusalem gehabt, und dieses Haus Jesu bei seiner letzten Festreise ein freundliches Asyl geboten habe, daß aber die Kunde davon in der Ueberlieferung erloschen, der Name Maria's als der salbenden Frau abhanden gekommen, von ihrem und ihrer Schwester Hauswesen in Bethanien, das, wenn auch der Ort zerstört war, in der Christenheit als ein Heiligthum hätte fortleben müssen, schon nach wenigen Jahrzehnten Niemand in der Gegend mehr etwas gewußt habe? oder daß umgekehrt der Sachverhalt der gewesen sei, wie er bei den Synoptikern erscheint, daß in dem Hause eines mit Jesu in keiner engeren Beziehung stehenden Mannes zu Bethanien eine sonst nicht weiter bekannte Frau Jesum salbte, und daß in einem andern Orte, vielleicht in Galiläa, ein Schwesternpaar, Martha und Maria lebte, bei denen Jesus gastliche Aufnahme und Empfänglichkeit für seine Lehren fand, daß aber der vierte Evangelist diese auseinanderliegenden Nachrichten geschickt combinirt, der Hörerin zu Jesu Füßen die Salbung seiner Füße, der geschäftigen Martha die Aufwartung bei jener Gelegenheit übertragen, beide Schwestern zu dem Ende nach Bethanien übergesiedelt und in das enge Freundschaftsverhältniß zu Jesu versetzt habe, das uns in der Geschichte des Lazarus entgegentritt? — wenn wir uns diese Frage stellen, so ist zwar schon nach dem Bisherigen das Erstere unwahrscheinlich genug; doch wollen wir nicht entscheiden, bis wir das Verhältniß der beiden Darstellungen noch vollständiger in's Auge gefaßt haben.

Wir haben nämlich bisher den Bruder der beiden Schwestern, den Lazarus, von dem wir doch ausgegangen sind, außer Acht gelassen. Den müßte also in jenem ersteren Falle die synoptische Ueberlieferung gleichfalls verloren haben; was schon des ganz einzigen Wunders wegen, das sich an seinen Namen knüpft, kaum denkbar ist. Doch sie hat ihn ja nicht verloren, könnte man sagen: bei Lucas findet sich ja auch ein Lazarus. Freilich kein wirklicher, nur ein paraboliſcher, der arme Lazarus nämlich, der in diesem Leben schwärenbedeckt und Mangel leidend vor der Pforte des reichen Mannes liegt, dann aber nach dem Tode in Abraham's Schoße sitzend, den Neid des in der Hölle gequälten Reichen erregt (16, 19 fg.). Beide Lazarus sind in der That nicht ohne Verwandtschaft. Arm zwar ist, soviel wir sehen, der

johanneiſche nicht, wie der paraboliſche des Lucas; aber krank iſt er auch, und ſchon die Eingangsworte der Erzählungen von beiden haben eine merkwürdige Aehnlichkeit. „Es war aber ein gewiſſer Kranker, Lazarus aus Bethanien", beginnt Johannes; „es war ein gewiſſer Armer mit Namen Lazarus", beginnt Jeſus ſeine Gleichnißrede bei Lucas. Beide Lazarus ferner ſterben und werden begraben; nur der eine freilich kehrt aus dem Grabe wieder in's Leben zurück, aber — der andere hätte wenigſtens wiederkehren ſollen, es wird verlangt, aber nicht gewährt. Und warum wird dem reichen Mann in der Parabel ſeine Bitte von Abraham nicht gewährt, den Lazarus in ſeines Vaters Haus zu ſenden, um ſeine fünf Brüder zu bekehren? Deßwegen nicht, weil Abraham vorausſieht, daß ſie, die auf Moſes und die Propheten nicht achten, auch nicht glauben würden, wenn einer von den Todten auferſtünde. Und wie richtig hier Vater Abraham vorausgeſehen hat! Es ſtand ja wirklich einer von den Todten auf, nämlich Jeſus; aber glaubten darum die Juden? Ja ein Lazarus, ganz wie der reiche Mann es gewünſcht hatte, ſtand aus dem Grabe auf, und die Juden glaubten doch nicht, ſondern faßten jetzt erſt recht den Beſchluß, Jeſum zu tödten.

Wie nun? werden wir annehmen, der hiſtoriſche Lazarus ſei in der Ueberlieferung zum paraboliſchen, die Wundergeſchichte zur Gleichnißrede, der wirklich vorgekommene Fall (die Wiederkehr eines Verſtorbenen) zum blos geſetzten Falle geworden? Wer von der Art, wie dergleichen Erzählungen ſich um- und weiterbilden, nur irgend eine Vorſtellung hat, wird vielmehr das Umgekehrte wahrſcheinlich finden. Der vierte Evangeliſt hatte aus dem dritten die beiden in einem Dorfe wohnenden Schweſtern, die Jeſum bei ſich beherbergten, in ſeinen Plan aufgenommen, ſofern die eine derſelben ihm geeignet ſchien, ihr die berühmte Salbung, die andere, ihr die Aufwartung bei dem Mahle, während deſſen die Salbung vorfiel, zu übertragen. Mußte er ſie zu dem Ende nach Bethanien verſetzen, wo der Ueberlieferung zufolge die Salbung vorgefallen war, ſo war ihm auch für die Todtenerweckungsgeſchichte, die er geben wollte, kein Ort gelegener, als eben dieſes Bethanien. Sie ſollte als das Wunder aller Wunder die Wunderthätigkeit Jeſu ſchließen; ſie ſollte ferner die Erbitterung der in Jeruſalem herrſchenden Hoheprieſter- und Phariſäerpartei auf's Höchſte ſteigern: ſie mußte alſo in der letzten Zeit und entweder in oder doch nahe bei der Hauptſtadt vorgefallen ſein. Indeß in dieſe ſelbſt ſie zu verlegen, widerſprach dem Pragmatismus des vierten Evangeliums, wornach Jeſus in dieſer letzten Zeit der feindlichen Nachſtellungen wegen Jeruſalem lieber mied, und wenn er dort war, allen Grund hatte, ſich in Acht zu nehmen: alſo beſſer in einem nahen Dorf, und da hatte man von der Salbungsgeſchichte her Bethanien. Und waren die beiden Schweſtern dorthin verſetzt, ſo warteten ſie ja gleichſam auf den Bruder, der ihnen ſofort in Lazarus zugeführt wird. Daß der vierte Evangeliſt ſo zu ſeiner Darſtellung gekommen, daß er zuerſt die Schweſtern aus dem

dritten Evangelium genommen, und ihnen dann erst den Bruder beigesellt hat, verräth sich deutlich in der Art, wie er die drei Geschwister zum erstenmal einführt (11, 1 fg.). „Es war aber einer krank, Lazarus aus Bethanien, aus dem Dorfe Maria's und Martha's, ihrer Schwester. Maria aber war diejenige, welche den Herrn salbte und seine Füße mit ihren Haaren trocknete; deren Bruder Lazarus war krank." So bezeichnet man einen Bruder nur, wenn die Schwestern bekannter sind als er; das waren Maria und Martha durch die Erzählung von Jesu Einkehr bei ihnen im dritten Evangelium, auf welche auch im vierten der Ausdruck: „aus dem Dorfe der Maria und Martha", hinweist; denn Lucas beginnt dort seine Erzählung mit der Angabe, Jesus sei auf der Reise in ein Dorf gekommen und da habe ihn Martha aufgenommen. Der vierte Evangelist setzt nun aber überdieß hinzu, diese Maria sei auch die Frau gewesen, die Jesum gesalbt habe, was er erst später erzählt; daß er es hier zum Voraus bemerkt, sieht ganz so aus, als wollte er diese Notiz zum erstenmal in Umlauf setzen. Noch augenscheinlicher verräth er, daß er in seinem Lazarus eine neue Figur in die evangelische Geschichte einführt; denn „ein gewisser", ein Bruder berühmterer Schwestern, war dieser doch wahrhaftig nicht, wenn an ihm Jesus das größte seiner Wunder vollzogen hatte, während er so gut wie seine Schwestern von Jesu geliebt war.

Also die beiden Schwestern hatte der vierte Evangelist nach Bethanien versetzt, und für sein Schlußwunder, das eine Todtenerweckung sein sollte, war ihm eben dieses Bethanien der geeignetste Schauplatz. Den leiblich zu Erweckenden den geistig erweckten Schwestern als Bruder beizugesellen, lag wenigstens nicht fern. Zur weiteren Ausgestaltung seiner Todtenerweckungsgeschichte nun aber taugten ihm die beiden synoptischen nicht. Er wollte einen ganz sicher und gewiß Todten, einen mindestens Begrabenen haben, was weder die Jairustochter noch der Jüngling von Nain war. Dagegen kam bei Lucas ein Verstorbener, freilich nur im Gleichniß vor, der begraben und gewiß todt war, denn seine Seele war ja schon in Abraham's Schooß getragen. Auch er sollte wiederkommen, aber er durfte es nicht, weil es umsonst gewesen wäre, da er die Brüder des reichen Mannes doch nicht bekehrt haben würde. Aber eben deßwegen war es im Sinne des vierten Evangelisten der Mühe werth, den Verstorbenen wirklich wiederkommen zu lassen, um den unverbesserlichen Unglauben des Judenvolks recht zu constatiren. Darum war keine Figur der synoptischen Ueberlieferung zum Helden der Todtenerweckungsgeschichte, welche der vierte Evangelist geben wollte, nach allen Seiten hin geeigneter, als der Lazarus der Gleichnißrede bei Lucas. Da wir hienach ebenso deutlich sehen, wo der vierte Evangelist seinen Lazarus sammt Umgebung herbringt, als es uns unbegreiflich bleibt, wo die übrigen Evangelisten ihn, wenn er wirklich existirt hatte und von Jesu auferweckt

worden war, hingebracht haben ſollten, ſo können wir, ſcheint es, die Unterſuchung über dieſen Punkt als abgeſchloſſen betrachten.[1])

Dennoch wollen wir es uns nicht verdrießen laſſen, uns nach der Art und Weiſe umzuſehen, wie Andere ſich mit der Geſchichte von Lazarus zurechtzuſetzen ſuchen. Maßgebend iſt auch hier für die neuere Theologenſchaft die Haltung Schleiermacher's geweſen.[2]) Die beiden Todten, von deren Erweckung durch Jeſus uns die Synoptiker erzählen, hatte Schleiermacher ohne Weiteres als Scheintodte gefaßt. Bei der einen Erzählung nimmt er mit höchſt elender Exegeſe Jeſum bei ſeinem Worte, das Mädchen ſei nicht todt, ſondern ſchlafe nur; auch der Jüngling von Nain, bemerkt er, könne bei der jüdiſchen Sitte des ſchnellen Begrabens gar wohl nur ſcheintodt geweſen ſein. Aber Lazarus lag ſchon den vierten Tag im Grabe. Da konnte freilich die Verweſung bereits ihren Anfang genommen haben. Aber ſie mußte es nicht, meint Schleiermacher; die Aeußerung der Martha ſei lediglich ihre Vermuthung. Jedenfalls ſchreibe Jeſus dieſes Wunder nicht ſich als eigene That zu, wie man es freilich auch nicht denken könne, ohne durch einen ſolchen ſchöpferiſchen Act ſeine menſchliche Lebenseinheit zu zerreißen; ſondern er erbitte es von Gott und verdanke es dieſem als deſſen unmittelbare That. Was heißt nun das in ehrlichem Deutſch? Auch Lazarus iſt, obwohl der Fall bei der längeren Zeit, die er ſchon in der Gruft gelegen hatte, ein minder gewöhnlicher war, blos ſcheintodt geweſen, und daß gerade Jeſus die Veranlaſſung ſeiner Wiederbelebung wurde, war ein Zufall, in welchem die höhere Fügung nicht zu verkennen iſt. Jetzt begreifen wir erſt, wie Schleiermacher ſagen konnte, die Geſchichte von Lazarus habe keinen großen didaktiſchen Werth. So wie er ſie faßt, hat ſie vielmehr gar keinen.

Auf das Nähere, wie der johanneiſchen Erzählung zufolge Jeſus ſich bei der Sache benahm, hat ſich Schleiermacher klüglich nicht eingelaſſen. Und doch muß man nothwendig fragen: wenn es nur der Zufall war, nur die unwahrſcheinliche Möglichkeit, daß der ſchon vier Tage begrabene Lazarus vielleicht blos ſcheintodt ſein könnte, worauf Jeſus rechnete, wie konnte er

---

1) Die meiſte Förderung verdankt dieſe Unterſuchung Zeller, der zuerſt den johanneiſchen Lazarus aus dem paraboliſchen in dieſer Art abgeleitet hat (Studien zur neuteſtamentlichen Theologie, in den Theologiſchen Jahrbüchern, 1843, S. 89. Vgl. auch Baur, Kritiſche Unterſuchungen, S. 248 fg.). Daß beide nur Einer ſeien, dieſe Vermuthung hatte ich ſchon 1833 in einer Anzeige der Schriften über das Leben Jeſu von Paulus und Haſe aufgeſtellt, die ich der Societät für wiſſenſchaftliche Kritik in Berlin auf ihre Beſtellung einſchickte, aber von dieſer, weil ſie die frons turgida cornibus darin bemerkte, zurückgeſandt erhielt. Da ich jedoch den Springpunkt des Verhältniſſes, die Verwandlung der hypothetiſchen Wiederkunft eines Todten in eine wirkliche, nicht getroffen hatte, ſo blieb die Vermuthung, als zu gewagt, aus meinem Leben Jeſu weg.

2) Das Folgende nach ſeinen Vorleſungen über das Leben Jeſu.

schon in der Entfernung, wie noch am Grabe selbst Reden führen, die als leeres Geflunker erscheinen, wenn nicht die Gewißheit, seinen Freund den Seinigen lebendig wiedergeben zu können, dahinterstand? Man müsse, sagt Schweizer[1]), die ganze pragmatische und psychische Lage Jesu in Betracht ziehen. Er war in jenem Zeitpunkt, nachdem er vor den Verfolgungen der Machthaber in Jerusalem nach Peräa gewichen war, in gedrückterer Lage als jemals vorher. Dabei war sein messianisches Bewußtsein ungeschwächt. Was mußte da das Ergebniß sein?[2]) Die zuversichtlichste Hoffnung, antwortet Schweizer, daß ihn Gott in solcher Lage nicht im Stiche lassen werde. „Demjenigen, erläutert Hase (denn es wascht hier immer eine Hand die andere), vor dem Jairus' Tochter (aus ihrem Scheintode) erwacht war, mochte der Wunsch zur Ahnung, oder in seiner Bedrängniß zum kühnen Vertrauen werden, daß hier, wo seine individuelle Neigung mit der Verherrlichung des Gottesreichs zusammenfiel, Gott sein Gebet um das Leben dessen, den er liebte, erhören werde."[3]) Entspricht alsdann, fährt wieder Schweizer fort, solcher Zuversicht ein äußeres Ereigniß, das an sich kein eigentliches Wunder ist, so entsteht dennoch ein Wunder, nämlich das des gerechtfertigten Gottvertrauens. So ist hier das Wunder nicht die Wiederkehr des nur zurückgetretenen Lebens an sich, sondern das Zusammentreffen derselben mit Jesu Zuversicht und der Eröffnung des Felsengrabes auf seinen Befehl. Warum soll denn, schließt der ästhetisch gebildete Theologe, im Leben Jesu nicht wenigstens einigemale ein auffallender Erfolg seiner kühnen Zuversicht entsprochen haben, wenn doch etwas jenem Dichterworte zu Grunde liegt: „Es gibt im Menschenleben Augenblicke" u. s. w.? Das ist die rechte Höhe, wenn die Theologie sich mit modernen Dichterfedern putzt, die sie dann sicher allemal unrecht anbringt. So bedenkt sie hier nicht, wie übel dem Helden, der jene Worte spricht, die falsche Anwendung der darin enthaltenen Wahrheit bekommt. Der Erste, der ihm am andern Morgen mit einem Liebeszeichen entgegen komme, hatte er willkürlich bei sich festgesetzt, müsse sein treuester Freund sein: und gerade der wurde sein Verräther. Der Freund, den er gestorben fand, müsse, so wahr Gott ihn nicht im Stiche lassen könne, nicht wirklich todt sein, sondern auf seinen Ruf in's Leben zurückkehren, das hätte sich Jesus hier in den Kopf gesetzt, und einem so rasenden Einfall hätte der Erfolg entsprochen. Eine solche Erklärung, bemerkt

1) Das Evangelium Johannes nach seinem innern Werthe u. s. w., S. 156 fg.

2) „Das sind Potenzen", setzt Schweizer mit deutlicher Beziehung auf den gegenwärtigen Verfasser hinzu, „welche ein Leben Jesu auffinden und als Schlüssel zum Verständniß einzelner Thaten benutzen muß, ehe es den Namen eines Leben Jesu verdienen will." Sehr wohl, erwiedert der Verfasser; wenn erst die angeblichen Thaten kritisch festgestellt sind. Vorher, der bloßen Legende gegenüber, ist der psychologische Pragmatismus übel angebracht.

3) Leben Jesu, §. 94.

Ebrard mit vollem Rechte, wornach der Herr auf die vermeſſenſte Weiſe Gott verſucht haben würde, enthalte zehnmal mehr Unbegreiflichkeiten, als zwanzig Kritiker in dem evangeliſchen Bericht zu finden vermögen.[1]) Dieß iſt nur zu wenig geſagt; es hätte vielmehr geſagt werden müſſen, ſie ſchände Jeſum ſo ſehr, wie nur jemals Naturaliſten und Spötter ihn geſchändet haben.

Weſentlich beſſer wird die Sache auch dadurch nicht, wenn man mit Renan aus der Auferweckung des Lazarus ſtatt eines tollen Wagſtücks Jeſu eine Intrigue der bethaniſchen Familie macht. Außer ſich über die ſchlechte Aufnahme, die ihr angebeteter Freund in Jeruſalem fand, haben ſeine bethaniſchen Verehrer nach etwas geſucht, das ſeiner Sache in der ungläubigen Hauptſtadt neuen Schwung geben könnte. Das mußte ein Wunder, womöglich die Auferweckung eines Todten, am liebſten eines in Jeruſalem bekannten Mannes ſein. Nun erkrankt während Jeſu Abweſenheit in Peräa Lazarus. Die Schweſtern, beängſtigt, ſchicken nach dem abweſenden Freunde. Aber ehe dieſer ſich einſtellt, hat es ſich mit dem Bruder gebeſſert, und jetzt kommt ihnen ein köſtlicher Einfall. Lazarus, noch bleich von der überſtandenen Krankheit, läßt ſich wie ein Todter in Binden wickeln und in die Familiengruft einſchließen. Wie Jeſus ankommt, geht ihm Martha entgegen und führt ihn vor die Gruft. Jeſus wünſcht den verſtorbenen Freund noch einmal zu ſehen, aber nach Entfernung des Steins tritt dieſer ihm mit ſeinen Binden und Tüchern lebend entgegen. Alle Anweſenden ſehen darin ein Wunder; — und Jeſus? Ließ er ſich durch ein ſo grobes Blendwerk täuſchen? Oder, noch ſchlimmer, ging er ſelbſt auf die Täuſchung ein? Er konnte, antwortet Renan, ſo wenig als der heilige Bernhard, als Franz von Aſſiſi, die Wunderſucht ſeiner Anhänger im Zügel halten. Er ließ ſich die Wunder, die man von ihm haben wollte, mehr aufdrängen, als er ſie that. Im Kampfe mit der Welt hatte ſein Sinn, nicht durch ſeine, ſondern durch der Menſchen Schuld, etwas von ſeiner urſprünglichen Lauterkeit verloren. Verzweifelt, auf's Aeußerſte gebracht, gehörte er ſich ſelbſt nicht mehr an. Uebrigens befreite ihn nach wenigen Tagen der Tod von dem traurigen Zwang einer Rolle, die täglich größere Anſprüche machte, täglich ſchwerer zu behaupten war![2])

In der That bleibt, der Geſchichte von Lazarus gegenüber, ſobald man ſie nicht mehr als Wunder im ächten Sinne faßt, nichts übrig, als entweder, wie die zuletzt genannten Erklärer, die Ehre Jeſu der Wahrheit des Berichts, oder die Wahrheit des Berichts der Ehre Jeſu und der geſunden Vernunft aufzuopfern. Wir müſſen Ewald loben, daß er, freilich mit allerhand Winkelzügen in ſeiner Art, doch das Letztere vorgezogen hat. Es iſt bei Weitem nicht die ganze johanneiſche Erzählung mit ihren einzelnen Um-

1) Wiſſenſchaftliche Kritik, S. 463.
2) Renan, Vie de Jésus, 359 fg.

ständen, sondern nur das Allgemeinste daraus, was er als historisch festhält.[1]) „Daß Lazarus von Christus einst wirklich aus dem Grabe (wohlgemerkt, Ewald sagt nicht: vom Tode) erweckt wurde, können wir nicht bezweifeln; aber ebenso grundlos und verkehrt wäre es, wenn wir verkennen wollten, welcher Geist des höheren Lebens dem Apostel hier die Brust hebt und die Erzählung auf's Wunderbarste belebt. Das Andenken an eine einst wirklich erlebte Todtenerweckung wurde ihm das Zeichen und Merkmal der am Ende der Dinge bevorstehenden großen allgemeinen Todtenerweckung und Einführung in ein neues Leben, welcher die ganze apostolische Zeit entgegenjauchzte; alle einzelnen Umstände dabei, deren er sich noch erinnern konnte, waren ihm Glieder dieser erhebendsten Wahrheit geworden, und nur von der Glut unendlicher Hoffnung ergriffen, wandte er seine Augen nun rückwärts in jenes einst Erlebte und Selbstgeschaute, um mit derselben feurigsten Lebendigkeit Alles niederzuschreiben, was ihm von diesem Sinnbilde himmlischer Gewißheit noch erinnerlich war." Also der Apostel Johannes schrieb nieder, was ihm in seinem Alter von der Wiederbelebung des Lazarus noch erinnerlich war; aber er schrieb es nieder mit all der Glut der Empfindung und Phantasie, welche die Hoffnung auf die bevorstehende allgemeine Todtenerweckung durch Christus in ihm erregte, seine Darstellung des Vergangenen war durch den Widerschein des Künftigen, wie Ewald sich auch ausdrückt, „verklärt". Dieß kann man nun, und soll es wohl auch, zunächst so verstehen, daß durch diesen Ausblick auf das Zukünftige nur die Form der johanneischen Erzählung afficirt, die Darstellung lebendiger und pathetischer geworden sei, dabei aber der Inhalt doch nur aus wirklichen Erinnerungen bestehe. Allein dann müßte von der Erzählung weit mehr als historisch festgehalten werden, als was Ewald angibt: daß Lazarus von Christus wirklich „aus dem Grabe" erweckt worden, oder, wie er es ein andermal ausdrückt, daß Christus „den Verlorenen gerettet habe".[2]) Denn dieser letztere Ausdruck, so zweideutig und so vorsichtig gewählt er auch ist, verräth uns nun vollends, wie Ewald's Ansicht von dieser vermeintlichen Wundergeschichte einfach darauf hinausläuft, daß Lazarus „verloren" gewesen wäre, wenn ihn nicht Jesus durch den, wir wissen nicht warum, gegebenen Befehl, seine Gruft zu öffnen, „gerettet", d. h. ihm möglich gemacht hätte, aus seiner todähnlichen Betäubung zu erwachen und in's Leben zurückzukehren. Alles was in dem Benehmen und den Reden Jesu über diese natürliche und wahrscheinlich auch blos zufällige Thatsache hinausgeht, was den Vorgang in das Licht eines von Jesu bewirkten, für seine Würde als des Gottessohns wie kein anderes beweiskräftigen Wunders stellt, wäre Zuthat des Evangelisten aus seiner begeisterten Erwartung heraus. Welch ein Evangelist, dem sich,

1) Die johanneischen Schriften, I, 314 fg.
2) Geschichte Christus', 358.

und wäre es auch während des längſten Lebens, eine Geſchichte ſo durchaus in etwas Anderes umwandeln konnte! Was hätte ſein Zeugniß dann eigentlich noch für einen Werth? Wenn ſich zu ſeinem Chriſtus der wirkliche ſo verhielt, wie ſich nach Ewald die hiſtoriſche Grundlage der Erweckungsgeſchichte des Lazarus zu dem verhalten haben ſoll, was Johannes daraus gemacht hat, was bleibt uns noch von dem johanneiſchen Chriſtus? Nein! laſſen wir den elenden Reſt eines vermeintlich natürlichen Ereigniſſes, das keiner Rede mehr werth iſt, das aber, wenn nur es und nichts weiter die geſchichtliche Grundlage der evangeliſchen Erzählung geweſen ſein ſoll, entweder Jeſum zum Raſenden, oder den Evangeliſten zum Faſelhans macht, laſſen wir dieſes eigenſchaftsloſe „Ding an ſich" vollends ſchwinden, und bekennen offen, daß wir es hier mit einem lediglich idealen Gebilde, einer freien Dichtung des Evangeliſten zu thun haben, aus der wir von dem wirklichen Jeſus gar nichts, ſondern nur das erfahren, wie ſich die ſchon in den judenchriſtlichen, hierauf in den pauliniſchen Kreiſen vielfach alterirte Vorſtellung von dem Höheren in Chriſto nun vollends in dem Geiſte eines alexandriniſch gebildeten Chriſten reflectirte.

78.

Seeanekdoten.

Da der Wohnort Jeſu am galiläiſchen See lag, und ſeine Wirkſamkeit ſich die meiſte Zeit um deſſen Ufer bewegte, ſo war es natürlich, daß auch einem Theil der Wundergeſchichten, die man ſich bald von ihm erzählte, eine Beziehung auf dieſen See gegeben wurde. Von dieſen Seeanekdoten können wir die eine Hälfte näher als Fiſcher-, die andere als Schifferlegenden bezeichnen, ſofern ſich die einen auf den Fiſchfang als das Gewerb eines Theils der Jünger, die andern auf das Waſſerelement im Verhältniß zu dem es befahrenden Menſchen beziehen. Von den Anekdoten der erſteren Klaſſe haben wir die von dem wunderbaren Fiſchzug Petri bei Lucas, weil ſie mit ſeiner Berufung zum Menſchenfiſcher zuſammenhängt, ſchon oben beſprochen, und mit ihr der innern Verwandtſchaft wegen, unerachtet der ſo viel ſpäteren Stellung, den Fiſchzug im Anhang des johanneiſchen Evangeliums zuſammengenommen; übrig iſt noch die Geſchichte von dem Stater, den nach Jeſu Anweiſung Petrus im Maule eines Fiſches gefunden haben ſoll (Matth. 17, 24—27).

An dieſer dem Matthäus eigenthümlichen Wundergeſchichte ſcheinen alle Erklärungen zu Schanden zu werden. Die wundergläubige weiß die Fragen nicht zu beantworten, wozu ein ſo ſeltſames Wunder, wie die Heranführung eines Fiſches der ein Geldſtück im Maule hat an die Angel des Petrus, nöthig, ja wozu es eigentlich nur gut geweſen, und wie ohne ein zweites

Wunder der Fisch im Stande gewesen sein soll, während er, um nach der Angel zu schnappen, das Maul aufsperrte, doch die Münze darin zu behalten. Die natürliche Erklärung, die den Stater nicht unmittelbar im Maule des Fisches gefunden, sondern mittelbar durch den Verkauf desselben erworben werden läßt, verstößt allzu hart gegen den Text, der das Finden der Münze unmittelbar an das Oeffnen des Fischmaules knüpft. Da der Evangelist nur die von Jesu gegebene Anweisung, nicht aber das berichtet, daß Petrus derselben nachgekommen sei und wirklich im Maule des Fisches ein Geldstück gefunden habe, so hat man das Wort Jesu neuerlich blos bildlich und sprüchwörtlich nehmen wollen, wie wenn wir von der Morgenröthe sagen, sie habe Gold im Munde; allein die Ausführung eines Geheißes und das Eintreffen einer Vorhersagung Jesu verstehen sich in einem Evangelium von selbst. Doch auch die mythische Auffassung scheint mit einer Wundergeschichte nicht recht zu Stande zu kommen, die sich ihr weder als Erfüllung einer messianischen Erwartung, noch als Verkörperung einer urchristlichen Vorstellung, sondern als willkürliches Gebilde einer ungebundenen Phantasie darstellt.

Sehen wir indeß genauer zu, so ist die in Rede stehende Erzählung nur an ihrem Schlusse Wundergeschichte, während sie am Anfang und in der Mitte ganz wie eine jener Disputationen aussieht, deren die drei ersten Evangelien uns verschiedene berichten, unter denen sie insbesondere mit der vom Zinsgroschen (Matth. 22, 15—22. Marc. 12, 13—17. Luc. 20, 20—26) unverkennbare Verwandtschaft hat. Beidemale betrifft die Streitfrage eine Abgabe: dort die Steuer an die Römer, und es wird gefragt, ob es recht sei, daß die Juden sie bezahlen; hier die für den jüdischen Tempel, und es handelt sich darum, ob Jesus und seine Jünger sie zu entrichten schuldig seien. Dort entscheidet Jesus die Frage bejahend, nachdem er die Steuermünze, einen Denar, herbeischaffen geheißen; hier schafft er, nachdem er die Frage verneinend entschieden, zum Behuf einer versöhnlichen Praxis die Steuermünze, einen Stater, selbst wunderbar herbei.

Da der Meinungsstreit, ob das Volk Gottes sich nicht gegen diesen verfehle, wenn es außer ihm in den Römern noch einen andern Oberherrn anerkenne, seit den Tagen des Gauloniten Judas unter den Juden fortgährte, so ist es gar wohl denkbar, daß eine dahin gehende Frage auch Jesu einmal vorgelegt worden ist. Daß dagegen die Frage nach seiner und der Seinigen Verflichtung zur jüdischen Tempelsteuer schon zu seinen Lebzeiten in Anregung gekommen, hat weniger Wahrscheinlichkeit. Erst geraume Zeit nach seinem Tode, als die christliche Religionsgemeinschaft sich immer mehr von der jüdischen ablöste, konnte die Frage entstehen, ob auch die Christen noch zu einer Abgabe an den jüdischen Tempel verpflichtet seien. Und da war auf christlichem Standpunkte die correcteste Antwort die, daß an sich zwar der Messias, als über dem Tempel stehend (Matth. 12, 6),

und mit ihm ſeine Anhänger als das königliche Prieſtergeſchlecht (1 Petr. 2, 9), zu jener Steuer nicht verpflichtet ſein können, daß ſie jedoch um des lieben Friedens willen ſich derſelben nicht entziehen wollen; eine Entſcheidung, die, wie ſo manches andere Ergebniß ſpäterer Entwicklungen, Jeſu ſelbſt, und vielleicht geradezu mit Nachbildung der Geſchichte vom Zinsgroſchen, in den Mund gelegt wurde.

Nun aber das Wunder? — Jeſus durfte ſich durch jene Einräumung, durch jene Bequemung zu einer Steuer, die zu entrichten dem Meſſias eigentlich nicht gebührte, nichts vergeben. Indem er ſich unterwarf, mußte er ſich zugleich erhaben zeigen, er mußte das Zeichen ſeiner Unterwerfung ſelbſt in einer Weiſe herbeiſchaffen, die ihn weit über alle dieſe Verhältniſſe hinausſtellte. So war ein Wunder hier mehr als irgendwo gefordert.

Aber warum gerade dieſes Wunder? Wie ſonſt öfters, ſo war auch hier als Sprecher der Jünger Petrus aufgeſtellt. An ihn wenden ſich die Steuereinnehmer mit der Anfrage, ob ſein Meiſter die Tempelabgabe entrichte? mit ihm nimmt Jeſus, wie er gleich darauf in's Haus tritt, die Katecheſe vor, welche zu der Entſcheidung führt, daß ſtreng genommen ſie, als Gotteskinder, zu keiner Steuer für das Gotteshaus verpflichtet ſeien; an ihn knüpfte ſich alſo am ſchicklichſten auch das Wunder, das die Entrichtung dieſer Steuer von Seiten Jeſu und der Seinigen in das rechte Licht ſtellen ſollte. Petrus aber war in der urchriſtlichen Ueberlieferung der Fiſcher. Er vor Allen war von Jeſu von dem Netze hinweg zum Menſchenfiſchfang berufen, ihm als Vorzeichen ſeines apoſtoliſchen Wirkens der reiche Fiſchzug beſcheert worden. Einen ſolchen konnte Jeſus ihm jetzt wieder gewähren, der, zu Gelde gemacht, den Betrag der Tempelſteuer aufgebracht hätte. Doch dieß war ein unnöthiger Umweg. Bei jenem frühern wunderbaren Fiſchzuge war es ein Anderes geweſen; da hatte es ſich nicht um einen Geldbetrag, ſondern um ein Sinnbild der apoſtoliſchen Thätigkeit gehandelt. Daher waren dort gewöhnliche Fiſche, nur in großer Anzahl, gefangen worden. Hier dagegen handelte es ſich um die Tempelſteuer für zwei Männer, welche vier Drachmen, oder einen Stater, betrug. Da dieſe einmal wunderbar herbeigeſchafft werden ſollte, warum nicht gleich baar? und da ſie durch den Fiſcherapoſtel herbeigeſchafft werden ſollte, warum nicht ſo, daß ihm ein Fiſch den Stater brachte? Weil es ſonach dießmal nur um Einen Fiſch zu thun iſt, muß Petrus nicht das Netz, ſondern die Angel auswerfen, und weil er dem erangelten Fiſch, um ihn von der Angel zu nehmen, das Maul aufmachen muß, muß der Fiſch den Stater im Maule tragen. Aber hier macht der Erzähler, indem er es dem Petrus leicht machen will, dem Fiſch ſeine Aufgabe allzu ſchwer. Daß Fiſche verſchluckte Koſtbarkeiten im Magen haben, iſt ſeit Polykrates' Zeiten öfters vorgekommen; daß aber ein Fiſch, und zwar ein geangelter, neben der Angel auch noch ein Geldſtück im Maule gehabt hätte, iſt ohne Beiſpiel in der Weltgeſchichte.

Mit dergleichen Schwierigkeiten hat es unser erster Evangelist (wir dürfen uns nur an die zwei Esel erinnern, auf die er Jesum beim Einzug in Jerusalem setzt) nicht schwer genommen. Und dennoch würde man sehr Unrecht thun, wenn man dieses allerdings mährchenhafte Wunder, das unter sämmtlichen Evangelisten nur er erzählt, benutzen wollte, um ihn als den spätesten, wenigstens unter den Synoptikern, darzustellen. Im Gegentheil, daß Lucas und Marcus es weggelassen haben, kennzeichnet sie als die späteren. Die Frage nach der Verpflichtung der Christen zur Tempelabgabe konnte nur so lange von Interesse sein, als der Tempel stand.[1]) Es gehört mithin diese Geschichte nicht einmal zu den jüngsten Bestandtheilen des Matthäus-Evangeliums. Als dieses zu dem Ganzen zusammengearbeitet wurde, das jetzt vor uns liegt, war freilich der Tempel bereits zerstört, doch die alten Verhältnisse, zumal in Palästina selbst, noch in frischem Andenken. Als später Lucas und Marcus im Auslande schrieben, schien ihnen das Thema der Erzählung des Matthäus nicht mehr von Belang, und vielleicht auch die Lösung desselben zu judenfreundlich, als daß sie dieselbe in ihre evangelischen Darstellungen hätten aufnehmen mögen.[2])

Wie die Fischeranekdoten darauf hinauslaufen, daß Jesus seinen Jüngern reichen und werthvollen Fang gewährt, so die Schifferanekdoten darauf, daß er sie aus Noth und Verlegenheit reißt, worein Wind und Wellen sie gebracht haben, und dieß zwar das einemal so, daß er selbst im Schiff anwesend ist, das anderemal so, daß er vom Ufer her über den See wandelnd zu ihnen kommt.

Die erstere Geschichte (Matth. 8, 23—27. Marc. 4, 36—40. Luc. 8, 22—25) lautet von vorneherein so, wie sie sich gar wohl könnte ereignet haben. Jesus kann, nach einem arbeitsvollen Tage mit den Jüngern von Kapernaum abgefahren, im Schiff eingeschlafen, es kann, während er schlief, ein Sturm ausgebrochen sein, der die Jünger beängstigte, sie können ihn geweckt und Hülfe von ihm begehrt, und er kann ihre Zaghaftigkeit gescholten — aber er kann nicht, wie die Evangelisten berichten, auch die Winde und das Meer gescholten haben, wenn er nicht entweder unbedingter Macht über die Natur sich bewußt, oder ein elender Prahler und Schwindler war; wovon für uns das Eine von vorneherein undenkbar, das Andere durch Alles,

1) Vgl. Köstlin, Die synoptischen Evangelien, S. 31, Anm. Hilgenfeld, Evangelien, S. 91.

2) Volkmar, Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung, S. 265, bezieht die Geschichte auf den Leibzoll, den seit der Zerstörung Jerusalems die Juden, mithin auch die Judenchristen, an die Römer zu entrichten hatten, wobei nun die Frage entstanden sei, ob auch die Heidenchristen ihn zu bezahlen haben? Allein in diesem Falle müßte in der Erzählung, wie in der vom Zinsgroschen, von einer Kaisersteuer die Rede sein; als Vorbild des spätern Leibzolls an den römischen Fiscus die jüdische Tempelsteuer zu wählen, wäre gar zu ungeschickt gewesen.

was wir glaubhaft von Jeſu wiſſen, ausgeſchloſſen iſt. Von Jehova ſagt ein Pſalm (106, 9, mit demſelben Ausdruck in der griechiſchen Ueberſetzung), er habe das Schilfmeer „geſcholten", daß es zurückwich und das Volk trockenen Fußes durch ſeine Fluten gehen ließ: da können wir uns allenfalls denken, wie auch Gottes Stellvertreter, dem Meſſias, die Gewalt beigelegt werden mochte, dem Toben des Meeres Schranken zu ſetzen.

Doch ganz verſtehen können wir dieſe Erzählung nur, wenn wir außer Jeſu auch das Schiff und die Jünger in Betrachtung ziehen. Wie die Dichter der Griechen und Römer die Gefahren des Gemeinweſens gern unter dem Bilde eines umſtürmten Fahrzeugs darſtellen, ſo haben in dem mit den Wellen kämpfenden Schifflein ſowohl in dieſer als in der andern Geſchichte die Kirchenväter ein Sinnbild der chriſtlichen Kirche, in dem Sturm und den Wellen ein Bild der Anfechtungen geſehen, denen die Kirche in der Welt unterworfen iſt. Daß aber dieſe Symbolik nicht etwa erſt aus unſerer Geſchichte in den chriſtlichen Vorſtellungskreis gekommen, ſondern ſchon vorher unter den Juden vorhanden geweſen iſt, hat ein ausgezeichneter Kenner des Judenthums mit dankenswerthem Bemühen nachgewieſen. Hengſtenberg[1]) hat darauf aufmerkſam gemacht, wie im 107. Pſalm die Zurückführung des Volks Iſrael aus dem Exil unter dem Bilde von Seefahrern dargeſtellt iſt, die aus Sturm und Wellen von Jehova glücklich an's Land gebracht werden. „Er ſprach, heißt es (V. 25. 28—30), und erregte einen Sturmwind, der thürmte die Wellen des Meeres; da ſchrieen ſie zum Herrn in ihrer Drangſal, und aus ihrer Beklemmung rettete er ſie. Er hemmte den Sturm zu leiſem Wehen, und es ſchwiegen die Wellen; und ſie freuten ſich, daß ſie ſich legten, und er führte ſie zum erwünſchten Ufer." Nun meint freilich Hengſtenberg, mit Rückſicht auf dieſen Pſalm und ſeine Symbolik habe Jeſus die wunderbare Stillung des Sturms wirklich vorgenommen, um dadadurch eine thatſächliche Weiſſagung des Schutzes zu geben, deſſen ſich ſeine Kirche in allen Nöthen und Fährlichkeiten bis zum Ende der Tage von ihm zu getröſten haben ſolle; ja ganz allgemein ſagt Hengſtenberg, die ſymboliſchen Handlungen des Herrn im Neuen Teſtament ruhen gewöhnlich auf Bildern des Alten Teſtaments. Sofern unter dieſen ſogenannten ſymboliſchen Handlungen, wie hier, auch Wunder verſtanden werden, befinden wir uns mit dem Hengſtenbergiſchen Satz in vollkommener Einſtimmung, wenn wir ihn auch etwas anders nehmen. Hengſtenberg's Meinung iſt, dergleichen ſei erſt einem altteſtamentlichen Schriftſteller als Bild eingegeben, dann von Jeſu als wirkliche Handlung vorgenommen worden: die unſrige hingegen geht dahin, dergleichen Bilder haben ſich in der ſpäteren Sage zu Handlungen verdichtet, die aber niemals wirklich ſo vorgegangen ſeien.

Aus den pauliniſchen Briefen wiſſen wir, daß die erſten Chriſten in

1) Im Vorwort zum Jahrgang 1861 der Evangeliſchen Kirchenzeitung, S. 4 fg. Vgl. ſeinen Commentar zum Evangelium Johannis, I, 352 fg.

ihren Versammlungen sich unter Anderem auch mit Psalmen und frommen Gesängen zu erbauen pflegten (1 Kor. 14, 26. Eph. 5, 19. Kol. 3, 16). In der Apostelgeschichte (4, 24—30) ist uns ein solcher Erguß aufbehalten, der zwar übrigens frei componirt, doch nur Anwendung einer darin angeführten Psalmstelle (Ps. 2, 1 fg.) ist. So sind ohne Zweifel auch ganze Psalmen gesungen und auf christliche Verhältnisse angewendet worden; und hiezu eignete sich nicht leicht einer besser, als eben der von Hengstenberg nachgewiesene 107te. Nach Vers 2 sollte er gesprochen werden von den Erlösten, die der Herr erlöst hat aus der Hand des Feindes, und die er aus allen Landen, vom Morgen und Abend, vom Norden und vom Meere her, gesammelt hat: darin mußten sich ja die Christen erkennen, die von Morgen und Abend, von Mitternacht und von Mittag zum Reiche Gottes berufen (Matth. 8, 11. Luc. 13, 29), durch Christum aus der Hand der Feinde — darunter verstand man aber jetzt den Teufel und seine Gesellen — erlöst waren (Luc. 1, 74). War nun weiterhin in dem Psalm von Seestürmen die Rede, woraus die Gesammelten errettet worden, so wurden diese Stürme jetzt nicht mehr auf die Unfälle des alten Volks Gottes, sondern auf die Verfolgungen bezogen, welche die neue Messiasgemeinde schon frühzeitig zu erdulden hatte, und der Herr, zu dem sie riefen, und der den Stürmen und Wellen Ruhe gebot, war nicht mehr Jehova, sondern Christus. Damit war man aber bereits auf einen Punkt gelangt, wo das Bild fast nothwendig zur Geschichte, und zwar zur Wundergeschichte, werden mußte. Jesus hatte einmal als wirklicher Mensch auf Erden gelebt: so wurde auch die Stillung des Sturms als seine wirkliche Handlung angeschaut, und diejenigen, die er daraus gerettet, mußten die Apostel, die während seines Erdenwallens ihn umgebende Urgemeinde, gewesen sein. Daß er in der That einmal mit seinen Jüngern auf dem galiläischen See einen Sturm durchgemacht, während desselben erst geschlafen, dann, als er geweckt war, hohe Fassung bewiesen, bleibt daneben, wie schon Anfangs bemerkt, immer möglich; aber die Wundergeschichte würde aus der Psalmstelle und der urchristlichen Symbolik heraus von ihm erzählt worden sein, ob ein Ereigniß seines wirklichen Lebens diesen Anknüpfungspunkt bot oder nicht, und so fehlt uns, während wir das Wunder in der evangelischen Erzählung entschieden als Dichtung erklären müssen, für den natürlichen Rest derselben mindestens jede Bürgschaft, daß er historisch sei.

So werth diese Geschichte ihrer tröstlichen symbolischen Bedeutung wegen der ältesten Christenheit sein mußte, so hatte sie doch einen Mangel. Die Noth überfällt die Jünger, während Jesus bei ihnen im Schiffe ist. Kann denn nun aber die Kirche in Gegenwart ihres Herrn von irgend einer Noth angefochten werden? Freilich er schlief: aber der Hüter Israels schlummert und schläft ja nicht (Ps. 121, 4). Alle Noth betrifft die Kirche nur, weil und während Christus fern ist; wohl ist er bei ihr alle Tage bis

an der Welt Ende (Matth. 28, 20), aber nur geiſtig; ſeine leibliche Gegenwart hat er ihr entzogen, und ſie zu ihrer Sichtung und Bewährung dem Kampfe mit der Welt überlaſſen. Daß aber auch ſo ſein Arm nicht verkürzt, daß er im Stande ſei, wenn die Noth der Seinen am größten geworden, ihnen zu Hülfe zu kommen, das iſt's, weſſen man ſich verſichern, was man in einer Wundergeſchichte anſchauen wollte. Dießmal (Matth. 14, 22—33. Marc. 6, 45—52. Joh. 6, 16—21) haben ſich alſo die Jünger allein ohne Jeſum eingeſchifft; warum er ſelbſt zurückgeblieben, iſt durch die Abfertigung des Volks nach der Speiſung ziemlich gezwungen motivirt. Nachdem er dieſes Geſchäft beendigt, ſteigt er zum einſamen Gebet auf den Berg; nach Marcus hätte er von da geſehen, was bei Matthäus nur als mittlerweile geſchehen erzählt iſt, wie nach Einbruch der Dunkelheit das ſchon mitten im See befindliche Schiff wegen widrigen Windes mit den Wellen kämpfte. Er läßt es eine gute Weile kämpfen, denn erſt in der vierten Nachtwache, d. h. gegen Tagesanbruch, macht er ſich zur Hülfe auf. Daß man nicht wiſſe, um welche Stunde er zum Gericht kommen werde, das hatte er den evangeliſchen Erzählungen zufolge mehr wie einmal als Beweggrund zur Wachſamkeit geltend gemacht (Matth. 24, 42. 25, 6), einmal auch gerade mit Rückſicht auf die Eintheilung der Nacht in vier Nachtwachen geſagt, ſie können nicht wiſſen, wann der Herr komme, ob am Spätabend, oder um Mitternacht, oder um den Hahnenſchrei, oder in der Morgenfrühe (Marc. 13, 35): ebenſo verborgen iſt die Stunde, die er zur hülfreichen Erſcheinung auserſehen hat, es kann gar wohl, wie hier, die ſpäteſte, die vierte Nachtwache ſein.

Nun aber, wie will Jeſus vom Ufer aus ohne Schiff den mitten auf dem See treibenden Jüngern zu Hülfe kommen? Schwierigkeit kann dieß dem Meſſias begreiflich keine machen; es fragt ſich nur, welche Art des wunderbaren Hinüberkommens für ihn die ſchicklichſte iſt. Das Schweben mittelſt deſſen der Hyperboreer Abaris über Flüſſe und Meere ſetzte, war in der hebräiſchen Sage nicht herkömmlich, und in der urchriſtlichen wurde das Fliegen nur dem böſen Zauberer Simon nachgeſagt; die altteſtamentlichen Wundermänner hatten, wenn ſie über ein Waſſer wollten, einen Stab bei der Hand, den ſie nur ausſtrecken (2 Moſ. 14, 16), oder einen Mantel, mit dem ſie das Waſſer nur ſchlagen durften (2 Kön. 2, 14), in andern Fällen brauchten die Träger des Heiligthums nur in das Waſſer hineinzutreten (Joſ. 3, 13—17), ſo wich es zurück und gab ihnen eine Straße frei, daß ſie zu Fuß auf dem trockenen Grund hinüberwandeln konnten. Dieſe aus der Geſchichte eines Moſe, Joſua und Eliſa berühmte Auskunft war hier nur leider nicht anwendbar. Jeſus wollte nicht an das andere Ufer gelangen, ſondern in ein Schiff, das auf der Höhe des Sees ſchwamm: da half ihm das Wandeln auf deſſen trocken gelegtem Grunde nichts. Hier blieb nur ein Gehen auf dem Waſſer ſelber übrig, und in der That ließ ſich, da

von Schwierigkeit ein für allemal keine Rede sein konnte, für den Messias eine anständigere Art des Hinüberkommens nicht denken. Es war nämlich die Art Jehova's selbst. Der Zug Israels durch das rothe Meer, wobei Jehova in der Feuersäule die Nachhut machte, wurde poetisch bisweilen so geschildert, daß wenigstens Jehova selbst mehr wie ein auf dem Meer, als durch das Meer Wandelnder erschien. Wenn es bei Jesaia (43, 16) heißt: „So spricht der Herr, der im Meer einen Weg machte, und im starken Wasser einen Pfad", so stehen wir noch ganz auf dem Boden der mosaischen Erzählung; wenn aber der Psalmist sagt (Ps. 77, 20): „Im Meere war dein Weg, dein Pfad durch vieles Gewässer, und deine Spuren wurden nicht erkannt", so ist von dem letzteren Zuge nur noch ein Schritt bis zu der Schilderung im Buch Hiob (9, 8), wo Gott derjenige heißt, der auf den Höhen des Meeres, oder nach der griechischen Uebersetzung, der auf dem Meere wie auf festem Boden wandelt. Daß er nun in derselben Art wie Jehova über das Wasser gekommen sei, war doch gewiß das Schicklichste, was man seinem Messias nachsagen konnte.

Hier müssen wir aber auch auf die Art einen Blick werfen, wie die Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelisten in der Erzählung sich geltend macht. Des Marcus schon erwähnte Angabe, daß Jesus vom Berge aus das Schiff in der Mitte des Sees treibend gesehen, ist, obschon das eingebrochene Dunkel einige Schwierigkeit macht, doch nicht gerade unhaltbar. Um so bedenklicher ist nach den Worten (V. 48): „Um die vierte Nachtwache kam Jesus zu ihnen, wandelnd auf dem Meere", der Zusatz desselben Evangelisten: „und er wollte sie vorübergehen". Wenn Ewald behauptet[1]), diese Worte können nichts Anderes bedeuten, als Jesus habe zu ihnen über den See hinüberkommen wollen, so sagt er nur, was er wünscht, daß sein Marcus gesagt haben möchte; in der That aber sagt dieser nicht so, sondern er sagt, Jesus habe an ihnen vorbeigehen wollen, und würde auch an ihnen vorbeigegangen sein, wenn sie nicht geschrieen und ihn dadurch veranlaßt hätten, von ihnen Notiz zu nehmen. Von vorneherein, da Jesus ihre Noth aus der Ferne sieht und endlich in der Richtung nach ihnen zu sich aufmacht, könnte man auch die Erzählung des Marcus so nehmen, als wäre das Schifflein der Jünger das Ziel von Jesu Seewanderung gewesen; durch jenen Zusatz jedoch wird man eines Andern belehrt, nämlich, Jesus habe die Jünger auch ferner sich selbst überlassen und für sich eben nur über den See hinüberkommen wollen, zu welchem Ende ihm der Weg über seine Oberfläche so gangbar wie einem Andern der um seine Ufer herum gewesen sei. Indem so das Gehen auf dem See als etwas erscheint, das Jesus nicht blos wundershalber, sondern wie etwas Alltägliches vornimmt, wird er vollends zu einem übernatürlichen uns fremdartigen Wesen; während zugleich

1) Die drei ersten Evangelien, S. 262.

der Evangeliſt, der ſich in einer ſolchen Vorſtellung von Jeſu gefällt, uns wenigſtens nicht als der Urevangeliſt erſcheinen kann.

Einen kaum minder ſeltſamen Zug übrigens finden wir an der gleichen Stelle bei Johannes. Nachdem er die Abfahrt der Jünger berichtet hat, fährt er fort (V. 17): „Bereits war es finſter geworden, und noch war Jeſus nicht zu ihnen gekommen.“ Aber konnten denn die Jünger erwarten, daß er mitten auf dem See zu ihnen kommen würde? Sie konnten es nur, wenn er es ihnen entweder verſprochen hatte, wovon nichts geſagt iſt, auch würden ſie dann, als er kam, ſich nicht gefürchtet haben; oder wenn dergleichen Gänge bei ihm gewöhnlich waren, wie der Zuſatz bei Marcus vorausſetzt: ſo daß man hier abermals eine Spur davon ſehen könnte, daß der vierte Evangeliſt bei ſeinen Wundergeſchichten gern an den zweiten anknüpft.

Wie Jeſus dem Schiff nahe gekommen und der anfängliche Schrecken der Jünger durch ſein „Ich bin's!“ beſchwichtigt iſt, hat nun auch Matthäus etwas Eigenthümliches, eine Zwiſchenſcene nämlich mit Petrus (V. 28—31). Wie zur Probe, ob der auf den Fluten Daherwandelnde kein Geſpenſt, ſondern der ſei, für den er ſich ausgab, ruft ihm Petrus zu, wenn er der Herr ſei, ſolle er ihm gebieten (und zugleich die Kraft verleihen), über das Waſſer hin zu ihm zu kommen. Jeſus gebietet's, Petrus verſucht's, es gelingt einen Augenblick, bald aber erſchreckt ihn der ſtarke Wind, er fängt an einzuſinken und ruft den Herrn um Beiſtand an, der ihn mit den Worten: „Kleingläubiger! warum auch zweifeln?“ bei der Hand faßt und mit ſich in das Schiff nimmt. In jedem Falle haben wir in dieſer Zugabe des Matthäus einen höchſt ſinnvollen Zug, nicht einen lediglich abenteuerlichen, wie der eben beſprochene bei Marcus. Eckermann[1]) erzählt von Goethe, er habe dieſe Erzählung für eine der ſchönſten und ihm wertheſten Legenden erklärt, ſofern in ihr die hohe Wahrheit zur Anſchauung komme, daß der Menſch durch Glauben und friſchen Muth im ſchwierigſten Unternehmen ſiege, dagegen bei der geringſten Anwandlung von Zweifel unfehlbar verloren ſei. Um dieſelbe jedoch in ihrer Entſtehung zu begreifen, müſſen wir auf das Alte Teſtament, und zwar auf die Geſchichte von dem Durchzug der Iſraeliten durch das rothe Meer zurückgehen. Den Iſraeliten, die wohlbehalten durchkamen, ſtehen dort die Aegypter gegenüber, die ihnen nachdringen wollten, aber in der wiederkehrenden Fluth verſanken. Und warum? „Durch den Glauben“, ſagt der Verfaſſer des Hebräerbriefs (11, 29), „gingen ſie (die Iſraeliten) durch das rothe Meer, wie durch trockenes Land; das verſuchten auch die Aegypter und ertranken.“ Sie ertranken, weil ſie den Glauben nicht hatten; wie hier Petrus am Ertrinken war, weil der Glaube ihn im Stiche ließ. Wollte man nämlich, um die moſaiſche Parallele

1) Geſpräche mit Goethe, II, 263.

vollständig zu machen, aus der Umgebung Jesu ein Gegenbild für die versunkenen Ungläubigen haben, so bot sich Petrus dar, dessen Glaube in der Stunde der Gefahr dem Erlöschen nahe gekommen und nur durch Jesu Fürbitte erhalten worden war (Luc. 22, 31 fg.); weßwegen er auch hier nicht wirklich untergeht, wie die Aegypter, sondern nur einsinkt und von Jesu gehalten wird. Die beiden mittleren Evangelisten lassen diese Episode, wie sonst noch Manches, was den Petrus im Besondern betrifft, weg; nur der Verfasser des Anhangs zum vierten Evangelium, das sich aus einem oben auseinandergesetzten Grunde wieder mehr mit Petrus zu thun macht, hat sie einer schon früher von uns besprochenen Erzählung, doch in wesentlich veränderter Gestalt, einverleibt. [1])

Nach Matthäus und Marcus steigt nun Jesus zu den Jüngern in das Schiff, worauf der Wind sich legt und sie den Rest der Fahrt bis an das andere Ufer ohne weiteren Anstand zurücklegen; was immer noch eine Strecke gewesen sein muß, da sie, als Jesus sich zu dem Wundergange aufmachte, erst in der Mitte des Sees gewesen waren. Nach dem vierten Evangelium dagegen wollten sie zwar Jesum in das Schiff aufnehmen, aber in demselben Augenblicke sahen sie sich auch schon am Lande, wohin sie wollten (V. 21), und so stieg Jesus nicht mehr in das Schiff. Was also Marcus ihn blos beabsichtigen läßt, an den Jüngern vorbei über den ganzen See hinüber zu gehen, das führte er nach Johannes insofern wirklich aus, daß er, ohne sich des Schiffs zu bedienen, an das andere Ufer kam, und vielleicht schließlich überdieß noch den Lauf des Schiffs wunderbar beschleunigte. [2]) Auch hier wandelt demnach der vierte Evangelist auf dem Wege des zweiten in Steigerung des Wunders weiter; aber wie so oft nur, um, in unserer Zeit wenigstens, das Gegentheil dessen zu erreichen, was er wollte. Denn daß er Jesum mit den Jüngern erst zusammentreffen läßt, als sie schon nahe am Ufer waren, daraus schließen jetzt selbst johannesgläubige Theologen [3]), den alten Paulus wieder aufweckend, Jesus sei nicht über den See, sondern am Ufer um dessen nördliche Spitze herum gegangen, und nur den Jüngern sei es im Morgennebel so vorgekommen, als wandelte er über das Wasser; daher sage Johannes auch nicht, wie die andern, Jesus sei auf dem See gewandelt, sondern nur, die Jünger haben ihn auf dem See wandeln sehen. Allein das heißt im mindesten nicht, sie haben sich das blos eingebildet, sondern kommt ganz auf dasselbe mit dem hinaus, was

---

1) Siehe oben S. 413 fg.

2) Vgl. Meyer's Commentar z. d. St.

3) Bleek, Beiträge, I, 103 fg., in merkwürdiger Uebereinstimmung mit Gfrörer, Die heilige Sage, I, 218 fg. Auch hier, wie in allen dergleichen Unterschleifen, ist Schleiermacher in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu, obwohl nur mit flüchtigen Andeutungen, vorangegangen.

die beiden Synoptiker ſagen; wie denn auch nicht einzuſehen iſt, welche Bedeutung die ganze Erzählung haben ſollte, wenn Jeſus natürlicherweiſe zu den Jüngern gekommen wäre.

Daß dieß die Meinung des vierten Evangeliſten nicht iſt, erhellt auch aus der Peinlichkeit, mit der er die Art, wie Jeſus über den See gekommen, hinterher durch das Volk controlirt werden läßt. Als das zur Speiſung auf dem öſtlichen Ufer um Jeſum verſammelte Volk ihn am andern Morgen nicht mehr an Ort und Stelle findet, berechnet es, 1) zu Schiffe könne Jeſus nicht über den See gekommen ſein, denn a) das Fahrzeug der Jünger habe er nicht mitbeſtiegen, und b) ein anderes Fahrzeug ſei nicht da geweſen. Aber 2) auch zu Lande kann er nicht hinübergekommen ſein, da ihn das Volk, als es ſofort über den See zurückfährt, bereits dort findet (V. 25), wohin er auf dem Umweg zu Lande in der kurzen Zeit nicht wohl gelangt ſein konnte. So bleibt alſo nach Abſchneidung aller natürlichen Wege des Hinüberkommens für Jeſum nur ein übernatürlicher übrig, und dieſe Folgerung zieht das Volk ſelbſt in der verwunderten Frage (V. 25), wann er hieher (auf das weſtliche Ufer zurück) gekommen ſei? Dem Volke dieſe Controle, d. h. das ſchnelle Hinüberkommen, möglich zu machen, ſchafft der Evangeliſt „andere Fahrzeuge" (V. 23), d. h. wohl Fiſcherkähne, herbei, die er aus der Geſchichte von der Sturmſtillung bei Marcus (4, 36) nimmt, deren indeß eine ganze Flotte nicht hingereicht haben würde, die 5000 Mann mit den dazu gehörigen Weibern und Kindern hinüberzuſchaffen. Johannes alſo, wenn irgend einer, erzählt hier ein Wunder, und wer ihm dieß nicht glauben und ihn übrigens doch für einen Augenzeugen halten will, dem bleibt nichts übrig, als ihn mit Haſe [1]) wieder einmal abweſend ſein zu laſſen, d. h. in die ſchon ſattſam durchlöcherte Anſicht der Schule von dem vierten Evangelium abermals ein Loch zu machen.

79.

Die wunderbare Speiſung.

In demſelben Pſalm, der die Noth der Iſraeliten während des Exils unter dem Bilde eines Seeſturms und ihre Rettung daraus als Stillung des Sturms durch Jehova darſtellt, finden wir gleich Anfangs für denſelben Gedanken das Bild einer Hungersnoth, aus der Jehova ſie gerettet habe. „Sie irrten", heißt es (Pſ. 107, 4—9), „in der Wüſte, in der Einöde, ... hungrig und durſtig, ihre Seele in ihnen verſchmachtete. Da ſchrieen ſie zu Jehova, und er rettete ſie, und leitete ſie zu einer bewohnten Stadt; nun

1) Leben Jeſu, §. 75, vgl. mit 74.

sollen sie seine Gnade und seine Wunder preisen, daß er gesättigt die darbende Seele, und die hungrige gefüllt mit Gutem."

Der Hunger in der Wüste befand sich aber, wie wir uns von der Versuchungsgeschichte her erinnern, nicht blos bildlich, sondern als wirklicher Hunger, schon unter den Prüfungen, die das Volk Israel während seines Zugs aus Aegypten zu bestehen hatte, und die Art, wie Jehova demselben abgeholfen, gehörte zu den berühmtesten Wundern der hebräischen Urgeschichte. Er hatte demselben abgeholfen durch das Manna als ein Brodsurrogat, und überdieß, weil sie auch Fleisch haben wollten, durch die Wachteln; und nach dem aus 5 Mos. 18, 15 gezogenen Rabbinenspruche: wie der erste Retter, so der letzte Retter, erwartete man vom Messias insbesondere auch eine neue Auflage der Mannabescheerung.[1])

In Hungersnöthen hatten auch die Propheten durch wunderbare Hülfe ihre höhere Sendung erwiesen. Als während der großen Dürre unter Ahab Elia sich bei der Wittwe zu Zarpath aufhielt, nahm durch Jehova's Wunderwirksamkeit zu Gunsten seines Propheten das Mehl im Eimer und das Oel im Kruge der Frau nicht ab, so lange der Mißwachs dauerte (1 Kön. 17, 7 fg.). Als zu Elisa's Zeiten gleichfalls während einer Hungersnoth die hundert Prophetenschüler, die er bei sich hatte, Mangel litten, reichten einmal nach Jehova's Wort zwanzig Gerstenbrode sammt etwas geschrotenem Korn zu ihrer Sättigung so vollständig aus, daß noch etwas übrig blieb (2 Kön. 4, 38. 42—44).

Hatte sich so in der Prophetengeschichte, den veränderten Zeitumständen gemäß, die Form des Wunders in der Art geändert, daß nicht mehr ein neuer Nahrungsstoff vom Himmel her gespendet, sondern gewöhnliche irdische Nahrungsmittel für weit längere Zeit oder für weit mehrere Personen, als sie natürlicherweise ausgereicht hätten, zulänglich gemacht wurden: so lag es nahe, daß die messianische Hoffnung neben jener streng mosaischen Form auch in einer andern auftrat, worin sie an die Prophetengeschichte anknüpfend, von dem Messias nur eine wunderbare Vermehrung vorhandener Nahrungsmittel erwartete[2]); nur daß er, um die Propheten zu überbieten, mit kleinerem Vorrath eine größere Menge sättigen mußte.

Daß nun aber Jesu, wenn ihm als Messias eine wunderbare Speisung zukam, diese nicht in der Form eines Mannaregens, sondern einer Brodaustheilung beigelegt wurde, das hatte seinen Grund auch noch in etwas Anderem. Der wichtigste Ritus der neuen Christusgemeinde bestand ja in

---

1) S. die Stelle aus Midrasch Koheleth, oben S. 152.

2) So wird in der oben angeführten Stelle aus Midrasch Koheleth als Belegstelle für das von dem letzten Retter zu gewährende Manna Ps. 72, 16 angeführt, wo nur von Ueberfluß an Brodfrucht die Rede ist, der zur Zeit des im Psalm gepriesenen Königs (der späteren Deutung zufolge des Messias) im Lande sein sollte.

einer Brodaustheilung. Unter Brodbrechen und Gebet waren die erſten Gläubigen nach der Pfingſtrede des Apoſtels Petrus beiſammen (Apoſtelgeſch. 2, 42, 46); am Brodbrechen erkannten den Auferſtandenen die nach Emmaus wandernden Jünger (Luc. 24, 30. 35), er hatte nämlich ganz ebenſo wie bei ſeinem letzten Mahle das Brod genommen, ein Dankgebet darüber geſprochen, es in Stücke gebrochen und den Jüngern ausgetheilt. Und wenn Paulus (1 Kor. 10, 3) von den Iſraeliten unter Moſe ſagt, ſie ſeien alle in der Wolke und dem Meere getauft worden, haben alle dieſelbe geiſtliche Speiſe gegeſſen und denſelben geiſtlichen Trank getrunken, ſo betrachtet er das Manna und das Waſſer aus dem Felſen ebenſo als vorbedeutende Zeichen des Brodes und Weines im Abendmahl, wie er die Benetzung durch die Wolke und das Meer als Vorbild der chriſtlichen Taufe betrachtete. Von dem Abendmahl erzählte man ſich in der älteſten Kirche wohl, wie Jeſus daſſelbe an ſeinem letzten Abend eingeſetzt habe; allein es ſollte auch noch als Gegenbild der moſaiſchen Mannaſpeiſung, und überdieß in ſeinem Charakter als Wundermahlzeit dargeſtellt werden, daher unſere evangeliſche Speiſungsgeſchichte. Sie enthält keinen Zug, der ſich nicht aus dem moſaiſch-prophetiſchen Vorbild einerſeits und dem Gegenbilde des chriſtlichen Abendmahls andererſeits ableiten ließe.

Dabei iſt es, als ſollte auch die Beſonderheit, daß in den Büchern Moſis die Sättigung des Volks mit Wachteln doppelt erzählt, und nicht minder von dem Manna zweimal ausführlich die Rede iſt (2 Moſ. 16. 4 Moſ. 11), in den Evangelien nachgebildet werden, ſofern wenigſtens die beiden erſten von denſelben zwei Speiſungsgeſchichten haben, die ſich zwar in der Hauptſache ähnlich ſehen, ſich aber doch durch verſchiedene Nebenzüge unterſcheiden (Matth. 14, 13—21 und 15, 29. 32—39. Marc. 6, 30—44. 8, 1—10). Das einemal hat ſich Jeſus in eine wüſte Gegend auf dem Oſtufer des galiläiſchen Sees, das anderemal in der Nähe deſſelben Sees auf einen Berg, der aber auch als Wüſte bezeichnet wird, zurückgezogen; dort war das ihm nachgezogene Volk einen ganzen Tag bis zum Abend, hier drei Tage bei ihm geblieben; dort betrug die Menge ohne die Weiber und Kinder 5000, hier 4000 Mann; dort ſind es die Jünger, die zuerſt bei Jeſu darauf antragen, das Volk zeitig zu entlaſſen, damit es ſich noch Speiſe kaufen könne, hier iſt es Jeſus, der gegen die Jünger äußert, er möge das Volk nicht nüchtern von ſich laſſen; dort finden ſich fünf Brode und zwei Fiſche, hier ſieben Brode und wenige Fiſche vor; dort bleiben davon zwölf, hier ſieben Körbe Brocken übrig. Aber alles Andere, Hunger, der den herbeigeſtrömten Schaaren in Folge allzulangen Verweilens droht, Zweifel der Jünger an der Möglichkeit, denſelben hinlängliche Nahrung zu ſchaffen, Frage Jeſu nach ihrem eigenen Vorrath, Befehl an das Volk, ſich zu lagern, dann das Gebet, die Austheilung, Sättigung und Sammlung der Ueberbleibſel, das alles iſt beidemale ganz übereinſtimmend, zum Theil mit

den gleichen Worten erzählt. Dennoch wird in beiden Evangelien auf die beiden Erzählungen ausdrücklich als auf zwei verschiedene Vorfälle zurückgewiesen (Matth. 16, 9 fg. Marc. 8, 19 fg.). Eine absichtliche Nachbildung der alttestamentlichen Doppelerzählung ist dieß nun zwar schwerlich, wohl aber aus derselben Ursache zu erklären, daß nämlich der Verfasser unseres ersten Evangeliums, wie der Sammler der Pentateuchs, dieselbe Geschichte in zwei verschiedenen Quellen mit etwas abweichenden Umständen und in verschiedenem Zusammenhange vorfand, um dieser Abweichungen willen die doppelte Erzählung derselben Geschichte für zwei Geschichten nahm und arglos neben einander stellte. Marcus tritt hier dem Matthäus nach; Lucas, wie auch sonst bisweilen in ähnlichen Fällen, gibt nur die erste Geschichte (9, 10—17) und läßt die zweite weg; während Johannes, ebenfalls ganz in seiner Art, seine Erzählung aus Zügen von beiden Geschichten zusammenwebt (6, 1—15). Die fünf Brode und zwei Fische nämlich, die fünftausend Mann und die zwölf Körbe Brocken nimmt er aus der ersten Speisungsgeschichte; dagegen verlegt er den Vorgang, wie Matthäus und Marcus die zweite Speisung, auf einen Berg, läßt ferner ebenso wie bei dieser die Scene durch eine Anrede Jesu an die Jünger eröffnet werden; auch schließt sich an seine Speisungsgeschichte, wie an die zweite der beiden ersten Synoptiker, die Forderung eines himmlischen Zeichens und ein Bekenntniß Petri an (6, 30 fg. 68. vgl. mit Matth. 16, 1. 16).

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen die einzelnen Züge der Erzählung durch, so dient die Oertlichkeit, die öde von Menschenwohnungen abgelegene Gegend, in der sie spielt, einerseits zur Motivirung des Wunders, während sie andererseits, wie bei der Versuchungsgeschichte, schon durch das mosaische Vorbild gegeben war. Ebenso gehört die Tageszeit, der späte Abend, zwar auch zur Motivirung dessen, was geschehen soll, zugleich aber weist sie uns — nicht rückwärts in die mosaische, sondern vorwärts in die christliche Geschichte. Die Mahnung der Jünger an die vorgerückte Tageszeit als Grund, das Volk zu entlassen, oder, was Jesus statt dessen thut, es zu speisen, erinnert an das Zureden der Emmauswanderer an den Unbekannten, bei ihnen zu bleiben, weil es gegen Abend sei und der Tag sich geneigt habe, worauf dann das schon erwähnte Brodbrechen folgt (Luc. 24, 29); ferner an den Abend, da Jesus sich mit den Zwölfen zu Tische setzte, um das Passahlamm zu genießen und sein heiliges Mahl zu stiften. Jesu Liebes- und Wundermahl ist ein Abendmahl.

Die Eröffnung der Handlung, ob sie nun, wie bei der ersten Speisungsgeschichte der Synoptiker, durch eine Mahnung der Jünger, oder wie bei der zweiten von Jesu selbst durch eine Aeußerung des Mitleids über die schon drei Tage ohne zureichende Nahrung bei ihm ausharrende Menge eingeleitet ist, macht beiderseits keine Schwierigkeit; dagegen begreift man nach der Erzählung des vierten Evangeliums nicht, wie Jesus, sobald er

nur das Volk auf ſich zukommen ſieht, ſchon den Philippus fragen kann: „Woher kaufen wir Brod, daß dieſe eſſen?“ Das Volk kam ja nicht, um zu eſſen, ſondern nach der eigenen Angabe des Evangeliſten der Krankenheilungen wegen, und Jeſu Sache war es doch gewiß nicht, vor allem Andern und ohne einen Nothfall, der nach der johanneiſchen Erzählung nicht vorhanden war, für des Volkes leibliche Nahrung zu ſorgen. In der That, wenn man den Beiſatz des Evangeliſten lieſt, jene Frage an Philippus habe Jeſus gemacht, um ihn zu verſuchen, ſo könnte man ſie ſo verſtehen, wie ſeine Rede am Jakobsbrunnen in Samarien, als die Jünger ihm aus der Stadt Nahrungsmittel geholt hatten und ihn zum Eſſen aufforderten. Damals ſagte er, er habe eine Speiſe, von der ſie nichts wiſſen; was die Jünger von wirklicher Speiſe verſtehen, die ihm in ihrer Abweſenheit Jemand gebracht haben möchte, er aber auf das Thun des Willens Gottes und die Vollbringung ſeines Werkes deutet (Joh. 4, 31—34). So, könnte man denken, habe Jeſus auch hier eine geiſtige Speiſung des Volks im Sinne gehabt, worauf dann die Antwort des Philippus, für zweihundert Denare Brod würde für eine ſolche Menge nicht hinreichen, nur eines von den bei Johannes ſtehenden Mißverſtändniſſen wäre, und die Löſung in den weitern Ausführungen des ſechsten Kapitels über den Logos als das von Gott den Menſchen geſpendete Lebensbrod läge. Allein, wie in der Regel im johanneiſchen Evangelium, erfährt dieſer Aufſchwung in's Geiſtige unterwegs einen Gegenſtoß, der ihn bricht; trotz des edealen Anlaufs bleibt es bei dem materiellen Wunder, das nur hinterher, nachdem es in aller ſinnlichen Breite ſich vollzogen hat, auch wieder in's Geiſtige umgedeutet wird. Dieſe ideale Perſpective hat nun aber der Evangeliſt hier gleich von vorneherein in Ausſicht genommen; weil er weiß, was er aus der Speiſungsgeſchichte zuletzt machen will[1]), nämlich unbeſchadet ihrer ſinnlichen Realität ein Symbol der geiſtigen Ernährung der Menſchheit durch den Logos, weil ihm ſo das Sinnliche an der Geſchichte gleichſam durchſichtig iſt, läßt er Jeſum ſchon am Anfang jene Frage machen, die uns, wenn wir uns nicht ganz auf ſeinen Standpunkt ſtellen, ungereimt erſcheinen muß.

Die Einwendungen, welche die Jünger bei der erſten Speiſungsgeſchichte gegen das Anſinnen Jeſu, ſie ſollen dem Volke zu eſſen geben, bei der zweiten gegen ſeine Aeußerung, er möge die Leute nicht nüchtern von ſich laſſen, erheben, nämlich dort die Hinweiſung auf ihren geringen Vorrath, hier die Frage, woher in der Wüſte hinreichende Nahrungsmittel kommen ſollten? ſind zwar von der Art, wie ſie jede ausführliche Wundergeſchichte, um ſich Relief zu geben, liebt, zugleich aber ſowohl in der moſaiſchen als in der prophetiſchen Speiſungsgeſchichte vorgezeichnet. Auf die Zuſicherung Jehova's, das murrende Volk mit Fleiſch einen ganzen Monat

1) Wie er von ſeinem Jeſus ſagt (V. 6): αὐτὸς γὰρ ἤδει, τί ἔμελλε ποιεῖν.

lang bis zum Ueberdruß sättigen zu wollen, hatte ihm Mose zuerst die Menge des Volks als Einwendung entgegengehalten, und dann bemerklich gemacht, was alles erforderlich wäre, um ein so zahlreiches Volk so lange mit Fleisch zu sättigen (4 Mos. 11, 21 fg.). Ebenso stellt Elisa's Diener dem Befehl seines Herrn, den Prophetenschülern die zwanzig Gerstenbrode vorzusetzen, die Frage entgegen: „Wie sollte ich dieß hundert Männern vorsetzen?" (2 Kön. 4, 43.) Auch hier sehen wir das vierte Evangelium in den Spuren des zweiten weiter gehen. Eine Summe, die erforderlich wäre, um für die versammelte Volksmenge Nahrung herbeizuschaffen, machen die Jünger nur bei diesen beiden namhaft, und zwar bei beiden die gleiche Summe, zweihundert Denare, ohne Zweifel als einen Betrag, der die Mittel der Gesellschaftskasse übersteigen würde; nur daß Marcus meint, so viel würde man sicher brauchen, Johannes hingegen, so viel würde nicht einmal hinreichen, um einem jeden nur ein Weniges geben zu können. Dagegen kommt die Vertheilung der Reden, die bei den übrigen Evangelisten die Jünger insgemein führen, an Philippus und Andreas und die Aufstellung eines Knaben als Trägers der Brode und Fische ganz auf Rechnung der uns schon bekannten dramatisch ausmalenden Manier des vierten Evangeliums.

Daß die vorhandenen Nahrungsmittel vorzugsweise aus Brod bestehen, ergab sich theils aus dem kirchlichen, theils aus dem mosaischen wie dem prophetischen Vorbilde, sofern auch das Manna die Stelle des Brodes vertreten hatte und vielfach so genannt wurde, daß es Gerstenbrode, d. h. die geringste Sorte Brod gewesen, wovon nur Johannes weiß, kann aus der Geschichte von Elisa genommen sein. Daß dem Brod eine aus Fleisch bestehende Zukost beigefügt wird, entspricht dem mosaischen Vorgang, wo dem Volke außer dem Manna auch die Wachteln gewährt worden waren; daß nun aber in der evangelischen Erzählung die Zukost vielmehr aus Fischen besteht, das möchte sich aus der Erinnerung der murrenden Israeliten an die Fische, die sie in Aegypten umsonst gehabt, und aus dem Worte Mosis, daß, um so viel Volks mit Fleisch zu speisen, alle Fische des Meeres zusammengebracht werden müßten, doch kaum genügend ableiten lassen. Sieht man auf das andere der von uns bemerklich gemachten Vorbilder, das christliche Abendmahl, so können die Fische und überhaupt die Fleischzukost sogar Befremden erregen. Daß freilich die Jünger bei ihrer Wanderung in die Einöde neben dem Brod auch Wein mit sich geführt hätten, das taugte zu ihrer Lebensweise nicht; so viel ist also wohl begreiflich, daß in der Speisungsgeschichte das andere Element des Abendmahls unvertreten ist; woher aber die Fische kommen, bleibt von dieser Seite immer noch räthselhaft. Wir können, vom Abendmahl abgesehen und die Entstehung der Wundersage in Galiläa vorausgesetzt, die Fische einstweilen als einen localen Zug fassen, sofern in jenen Seegegenden Fische einen Hauptbestandtheil der Volksnahrung ausmachten, wie ja auch unter den Auferstehungsproben, die

Jeſus ſeinen zweifelnden Jünger gibt, das Verzehren eines Stücks Bratfiſch vorkommt; können außerdem daran denken, daß die Apoſtel, einige eigentlich und alle figürlich, Fiſcher waren, mithin auch inſofern die Fiſche neben dem Brod am nächſten lagen.

Doch zum Abendmahl werden wir alsbald mit Nothwendigkeit zurückgeführt, wenn wir auf die Beſchreibung achten, welche die Evangeliſten von der Austheilung der Brode und Fiſche durch Jeſum geben. Zwar könnte man ſagen: daß Jeſus hier wie bei der Stiftung des Abendmahls das Brod erſt durch Gebet ſegnet, lag in der jüdiſchen Sitte, und hier noch überdieß in dem Vorhaben eines Wunderacts; daß er es beidemale bricht, in der Natur des Brodes; wie, daß er es beidemale austheilt, in der Natur der Verhältniſſe lag: ſo daß alſo aus der Uebereinſtimmung ſeines Verfahrens in beiden Fällen kein Schluß auf eine innere Beziehung beider Erzählungen gezogen werden dürfte. Allein warum wird denn das gleiche Verfahren Jeſu ſo oft gefliſſentlich hervorgehoben? warum die Art, wie er dabei zu Werke ging, als etwas, woran man ihn erkennen konnte, geltend gemacht? Wie es hier von ihm heißt: „er nahm die fünf Brode und die zwei Fiſche, blickte zum Himmel auf, ſegnete, brach und gab ſie ſeinen Jüngern“, ſo heißt es nicht blos bei der Abendmahlseinſetzung ganz ebenſo: „er nahm das Brod, ſegnete, brach und gab es ſeinen Jüngern“ (Matth. 26, 26)[1]), ſondern auch in der Scene am galiläiſchen See nach der Auferſtehung „nimmt Jeſus das Brod und gibt es ihnen, desgleichen auch von dem Fiſche“ (Joh. 21, 13)[2]), und ebenfalls nach der Auferſtehung, bei den Jüngern zu Emmaus, „nahm er das Brod, ſegnete es, brach es und gab es ihnen“, und hieran, „am Brechen des Brodes“, wurde er, der ihnen bis dahin nicht erkennbar geweſen, als Jeſus von ihnen erkannt (Luc. 24, 30 fg. 35). Das war alſo der Act, in welchem begriffen man ſich den hingegangenen Jeſus in der Gemeinde am liebſten vorſtellte; es war nämlich derjenige, in welchem er in dem heiligen Gebrauche des Abendmahls fortlebte, und von hier aus wurden außer dem Stiftungsact des Abendmahls theils in die Tage ſeiner Auferſtehung, theils in die ſeines natürlichen Lebens ähnliche Acte zurückgetragen. Und Ein Punkt iſt es, worin unſere Speiſungsgeſchichte den urchriſtlichen Abendmahlsritus ſogar noch genauer vorbildet, als ſelbſt die Geſchichte ſeiner Einſetzung. In dieſer war Jeſus nur mit den Jüngern zuſammen, er theilte alſo Brod und Wein nur an dieſe aus; dagegen fand beim Abendmahl in den älteſten

1) Von den Fiſchen heißt es bei Marcus 6, 41: καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισε πᾶσι, wie es Luc. 22, 17 von dem Becher heißt, Jeſu habe ihn den Jüngern mit den Worten gereicht: λάβετε τοῦτο, καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς.

2) Auch hier erinnert das καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως an das ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον (bei Juſtin, Apol. I, 66: καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως) in der Einſetzungsgeſchichte des Abendmahls, Luc. 22, 20. 1 Kor. 11, 25.

Gemeinden eine doppelte Abstufung statt, indem Brod und Wein von dem Vorsteher den Diakonen übergeben, und von diesen dann den einzelnen Gemeindegliedern gereicht wurde[1]): gerade wie in der Speisungsgeschichte Brod und Fisch erst von Jesu den Aposteln, dann von diesen dem Volke gereicht wird.

Daß bei diesen vorläufigen Abendmahlsspiegelungen der Wein fehlen konnte, hat denselben Grund wie der Umstand, daß die urchristliche Abendmahlsfeier bisweilen nur als „Brodbrechen" bezeichnet wird (Apostelgesch. 2, 42. 46. 20, 7), weil nämlich das Brod doch immer die Substanz der Sache war; daß aber hier wie Joh. 21 dem Brode statt des Weins die Fische zur Seite treten, ist vielleicht daraus zu erklären, daß ja mit dem Abendmahl in der christlichen Urzeit auch gemeinsame Mahlzeiten, die sogenannten Agapen, verbunden waren. Von diesen über die einfachen Elemente des Abendmahls hinausgehenden eigentlichen Mahlzeiten kann man in den Fischen eine Andeutung finden; so daß die Speisungsgeschichte nicht blos auf das Abendmahl im engern Sinne, sondern auf die Sitte der christlichen Liebesmahle überhaupt, das Abendmahl mit inbegriffen, Beziehung hätte. Die Gemeinschaft der christlichen Liebe, die in diesen Mahlen auch die armen Gemeindeglieder satt machte, wurde in der Speisungsgeschichte als Wundermacht Christi dargestellt, die für Alle reichlich Nahrung schafft. Aus der Sitte dieser urchristlichen Mahle läßt sich vielleicht auch der Zug erklären, daß bei der ersten Speisungsgeschichte Lucas das Volk in Gesellschaften zu funfzig, Marcus theils zu funfzig, theils zu hundert sich niederlegen läßt: es könnte dieß Andeutung der Tischgenossenschaften sein, worein eine größere Gemeinde bei den Agapen sich theilen mochte.

Daß es sich bei der Speisungsgeschichte um ein Wunder handelt, liegt unverkennbar darin, daß Jesus die gebrochenen Stücke von fünf oder sieben Broden und von zwei oder doch nur wenigen Fischen austheilt, und davon fünf- oder viertausend Mann sammt den mit ihnen gekommenen Weibern und Kindern nicht blos satt werden, sondern überdieß noch das einemal zwölf, das anderemal sieben Körbe Brocken, d. h. ein größeres Quantum, als ursprünglich zur Austheilung gekommen war, übrig bleiben. Aber in welchem Moment das Wunder eigentlich vor sich gegangen, wird nicht angegeben. Darüber hätte uns ein Augenzeuge gewiß belehrt, meint Schleiermacher; wir setzen hinzu: wenn es von einer unmöglichen Geschichte einen Augenzeugen geben könnte. Suchen wir uns die Sache, insbesondere den Moment der wunderbaren Vermehrung, deutlich zu machen, so sehen wir die Stücke, ehe sie in den Mund und Magen der Leute kamen, dreierlei Hände passiren: die Hände Jesu, die der Apostel, endlich die der zu sättigenden Menge selbst, und in jede dieser drei Stationen kann man die

1) Justin. Mart. Apol. I, 65.

wunderbare Vermehrung verlegen. Wären die Bruchtheile von fünf Broden ohne vorangegangene Vermehrung in die Hände von mehr als fünftauſend Menſchen gekommen, um in dieſen erſt zu wachſen, ſo könnten von den Jüngern den Leuten nur ganz kleine Krümchen mit Vorſicht ausgetheilt worden ſein; eine kleinliche Vorſtellung, die ſicher nicht die der Evangeliſten iſt. Es bleiben alſo nur die Hände Jeſu oder der Apoſtel übrig, und da ſcheint es dem Sinne der Erzählung am angemeſſenſten, daß in den Händen deſſen, der den kleinen Vorrath mit Aufblick zum Himmel ſegnete, auch deſſen Vermehrung vorgegangen ſei. Dieſe kann man ſich dann in der doppelten Weiſe vorſtellen, entweder daß, ſo oft Jeſus mit einem Brodkuchen oder Fiſch zu Ende war, ein neuer und immer wieder ein neuer aus ſeinen Händen kam; oder daß von den fünf Brodkuchen und zwei Fiſchen unter ſeinen Händen ein jeder ſo lange wuchs, d. h. neue Stücke abwarf, bis dort ein Fünftel, hier die Hälfte der Menge verſorgt war, dann wäre ein anderer Brodkuchen und der zweite Fiſch an die Reihe gekommen. Und da Johannes gewiß auch im Sinne der übrigen Erzähler ſagt, die Körbe Brocken ſeien geſammelt worden von den fünf Broden, ſo müſſen ſie die Sache ſich in der letzteren Art gedacht haben, denn im erſteren Falle wären ja die Brocken nicht von den fünf Brodkuchen gekommen, ſondern der Brodkuchen ſelbſt mehrere geworden.

Doch wie man ſich auch das Wunder vorſtellen mag, in jeder Form hat es etwas ſo Ungeheuerliches, daß man ſich nicht wundern darf, wenn die neuere Theologie ſich deſſelben um jeden Preis zu entledigen wünſcht. Nur ſollte ſie dabei offen und ehrlich zu Werke gehen, d. h. anerkennen, daß zwar die Evangeliſten hier ein Wunder erzählen wollen, ſie aber ein ſolches nicht glauben, und weil der gleiche Fall in den Evangelien unaufhörlich wiederkehrt, dieſe überhaupt nicht für hiſtoriſche Compoſitionen halten können. Statt deſſen ſehen wir an dieſer Stelle in einen Wettſtreit elender Nothbehelfe und unwahrer Ausflüchte hinein. Schleiermacher, auch hier ganz auf Paulus'ſchem Boden, findet in den Worten Jeſu bei Johannes (6, 26), die Leute ſeien ihm nachgezogen, nicht weil ſie Zeichen geſehen, ſondern weil ſie von den Broden gegeſſen haben, eine Andeutung, daß die Vermehrung der Brode etwas Natürliches geweſen ſei; aber was dann die Zeichen geweſen, welche die Leute ſahen, und wie es mit den Broden zugegangen, darüber lehnt er, ſchlauer aber minder aufrichtig als Paulus, jede Auskunft ab: natürlich, weil ſich bei näherem Eingehen auf die Sache unvermeidlich zeigen müßte, daß auch ſein Augenzeuge Johannes den Vorgang als ein Wunder erzählt, und jene Rede Jeſu nur ſo verſtanden hat, den Leuten ſei das erlebte Wunderzeichen nicht als ſolches, d. h. als Beweis und Abbild ſeiner höheren Macht, ſondern nur nach ſeiner materiellen Seite, als Brodſpende, von Wichtigkeit. Daß ein gaſtfreundliches Mahl, das Jeſus nicht durch ſeine Wundermacht, ſondern ganz natürlicherweiſe durch das

Beispiel der Mittheilung seiner eigenen Vorräthe, womit er Andern voranging, herbeigeführt hatte, unter Mitwirkung volksthümlicher Erinnerungen und Erwartungen rasch zu der Sage einer wunderbaren Speisung herangewachsen sei, dieser Vorstellung steht nach Hase[1]) nur die Augenzeugenschaft des Johannes entgegen. Was aber thun, da nach dem Geständniß desselben Theologen „eine unvermittelte Mehrung der nährenden Substanz sich jedem ernsten Denken entzieht"? Wir wissen schon, was der wissenschaftliche Bearbeiter des Lebens Jesu thun wird: er schickt den unwillkommenen Augenzeugen schon hier fort, dessen Anwesenheit ihn ohnehin bei der gleich folgenden (von uns vorher besprochenen) Erzählung von dem Seewandeln Jesu in Verlegenheit setzen würde. Freilich waren nach der ausdrücklichen Angabe der beiden mittleren Evangelisten (Marc. 6, 30. Luc. 9, 10) die Apostel, d. h. die ausgesendeten Zwölfe (Luc. 9, 1. Marc. 6, 7), eben vorher zu Jesu zurückgekehrt; aber der Träumer Johannes muß sich wohl verspätet, und als er hernach wieder mit Jesu zusammentraf und von der Geschichte reden hörte, sich nicht die Mühe genommen haben, ihrem wahren Hergang nachzufragen. Nach Ewald[2]) läßt sich nicht mehr genauer angeben, was die erste Veranlassung zu einer Erzählung gab, in welcher er blos die Lehre verkörpert sieht, daß, wo der wahre Glaube mit ächter Liebe sich verbindet, mit den geringsten äußern Mitteln unendlich viel gewirkt werden kann. Wo die Bedeutung der Wundergeschichte so abstract moralisch gefaßt wird, braucht man allerdings, um das Entstehen der evangelischen Erzählung begreiflich zu machen, noch einen besondern äußern Anlaß, der zwar auch bei Ewald schon als ein eigenschaftsloses x so viel wie nichts ist, dessen aber wir bei unserer bestimmteren Ableitung aller einzelnen Züge der Erzählung förmlich überhoben sind.

Von diesen Zügen sind uns jetzt nur noch das Aufsammeln der Brocken und die Zahl der Körbe übrig. Daß überhaupt Brocken gesammelt werden, kann einerseits als Nachklang der Geschichte vom Manna erscheinen, das ja auch, freilich gleich von vorneherein und nicht erst die Ueberbleibsel, gesammelt wird; ein bestimmteres Vorbild aber hat es in der Geschichte des Elisa, der die zwanzig Brode den hundert Propheten vorsetzen läßt mit der Erklärung: „Denn so spricht Johova: man wird essen und übrig lassen." Worauf der Berichterstatter fortfährt: „Da setzte er (der Diener) es ihnen vor, und sie aßen, und ließen übrig nach dem Wort Jehova's" (2 Kön. 4, 43 fg.). Andererseits erinnert aber dieses Aufsammeln der Ueberbleibsel des Wundermahls, besonders wie es der vierte Evangelist motivirt: „damit nichts umkomme", an die Scheu der ältesten Kirche, von den Elementen des Abendmahls etwas auf den Boden fallen oder sonst zu Grunde gehen

1) Leben Jesu, §. 74.
2) Die drei ersten Evangelien, S. 260. Geschichte Christus, S. 320 fg.

zu laſſen.[1]) Daß die Brocken in Körbe geſammelt werden, ergab ſich theils von ſelbſt, theils war ja auch das Manna in Gomermaße geſammelt worden; daß aber der Körbe in der einen Speiſungsgeſchichte gerade zwölfe ſind, ſcheint nach der Zahl der auffammelnden Apoſtel beſtimmt, während die ſieben Körbe in der andern Geſchichte den ſieben Broden in eben derſelben, vielleicht auch den ſieben beim Abendmahl beſchäftigten[2]) Diakonen (vgl. Apoſtelgeſch. 6, 1 fg. 21, 8) nachgezählt zu ſein ſcheinen. In der erſteren Zahl kann man, wie in der Zwölfzahl der Apoſtel, zugleich eine Beziehung auf die zwölf Stämme Iſraels finden; ob aber, weil in die zwölf Körbe nur die Reſte des Mahles geſammelt werden, die vorher Geſpeiſten als Heiden, die Speiſung als das große Heidenabendmahl zu faſſen ſei, durch welches die zwölf Judenſtämme in keiner Art verkürzt werden ſollen[3]), iſt eine Frage, die ſchwerlich viele Leſer bejahen möchten.

80.

Die Weinbeſcheerung.

Der Manna- oder Brodbeſcheerung ſtand in der Geſchichte Moſis eine wunderbare Waſſerbeſcheerung zur Seite (2 Moſ. 17. 4 Moſ. 20), und auch dieſe wurde in der jüdiſchen Erwartung von dem erſten Retter auf den zweiten, den Meſſias, übertragen. Auch ſinnbildlich in der Bedeutung geiſtiger Nahrung wurde dem Brode des Verſtandes das Waſſer der Weisheit an die Seite geſtellt (Sir. 15, 3); in der Apokalypſe ſpielt das Waſſer des Lebens, zu dem das Lamm die Seinen führt, deſſen Strom von Gottes und des Lammes Stuhle ausgeht, eine große Rolle (7, 17. 21, 6. 22, 1. 17); und auch im johanneiſchen Evangelium ſpricht Jeſus von einem lebendigen Waſſer, das er den Menſchen gebe, und das für ewig den Durſt ſtille (4, 10. 13 fg.).

Sonſt übrigens vergleicht Jeſus das, was er der Menſchheit bringe, eher mit Wein, und zwar einem neuen, den man nicht in alte Schläuche faſſen dürfe (Matth. 9, 17); wie er ſich in Folge ſeiner Lebensweiſe von manchen Seiten dem waſſertrinkenden Täufer nicht im beſten Sinne als Weintrinker gegenübergeſtellt ſah (Matth. 11, 18 fg.). Auch durch die

1) Tertull. de cor. mil. 3. Orig. in Exod. homil. 13, 3.

2) Vgl. die oben angeführte Stelle von Juſtin.

3) So Luthardt, Das johanneiſche Evangelium, II, 44, in dem Sinne, daß Jeſus durch dieſe zum Schluſſe ſeines Wunders angeordnete Aufſammlung in zwölf Körbe jene Andeutung habe geben wollen; Volkmar, Die Religion Jeſu, S. 232 fg., im Sinne einer Dichtung, die das Wirken des Heidenapoſtels vorbilden ſollte.

übliche Vergleichung der Freuden des Messiasreichs mit einem Gastmahl (Matth. 8, 11. 26, 29. Offenb. 3, 20), einem Hochzeitmahle, wobei der Messias als der Bräutigam erscheint (Matth. 22, 1—14. vgl. 9, 15. Joh. 3, 29. Offenb. 19, 7. 21, 2. 9. 22, 17), war das Bild des herzerfreuenden Weines näher als das des nüchternen Wassers gerückt.

Des Johannes Beruf war es, mit Wasser zu taufen; ihm sollte der Messias mit der Geistes- und Feuertaufe folgen (Matth. 3, 11. Luc. 3, 16. Joh. 1, 26. 33). Wirklich kündigte sich der Erzählung der Apostelgeschichte zufolge nach Jesu Hingang die Ausgießung des heiligen Geistes auf seine Jünger durch Feuerzungen an; wobei Erscheinungen eintraten, die von Spöttern einer Ueberfüllung jener Männer mit süßem Weine zugeschrieben wurden (Apostelgesch. 2, 13), während es vielmehr die Wirkungen des heiligen Geistes waren. Gab aber hier die Geistesfülle den Eindruck des „Glühens wie von neuem Wein", so mochte wohl auch einmal umgekehrt eine Weinbescheerung als Bild der Geistesmittheilung gebraucht werden.

Der Täufer gehörte dem alten Bunde an, seine Wassertaufe war nur die letzte jener Reinigungen, jener Gesetzeswerke, durch welche seit Moses das jüdische Volk das göttliche Wohlgefallen vergeblich zu erringen gesucht hatte. Diesem Alten das in Christo gekommene Neue, dem Gesetz die Gnade, dem Moses den Sohn Gottes, in der Art gegenüberstellen, daß nur auf der letzteren Seite Genügen und Seligkeit, auf der ersteren nur Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit zu finden sei, ist ganz besonders der Standpunkt des vierten Evangeliums. „Das Gesetz", heißt es am Schlusse seines Prologs, „ist durch Moses gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden. Und aus seiner Fülle", war unmittelbar vorher gesagt, „haben wir alle genommen, und Gnade um Gnade" (1, 16 fg.). Mit Recht ist bemerkt worden[1]), daß in der Erzählung von der Weinspende zu Kana in Gestalt einer Thatsache ganz dasselbe wiederkehre, was in jener Stelle des Prologs über das Verhältniß von Moses und Christus, Gesetz und Gnade gesagt war.

Mußten alle diese Momente darauf hinwirken, wenn Jesu als dem andern Moses oder der persongewordenen göttlichen Weisheit neben der wunderbaren Speisung eine eben solche Tränkung zugeschrieben werden sollte, diese lieber in Wein, als, wie bei seinem Vorbild, in Wasser bestehen zu lassen, so kam hier noch dieselbe Rücksicht hinzu, um deren willen hauptsächlich die mosaische Mannaspende sich bei Jesus in eine Brodspende verwandelt hatte. Konnte man Jesu unmöglich eine wunderbare Nahrungsbescheerung beilegen, ohne dabei an das Brod im Abendmahl zu denken, so konnte man ebenso wenig von ihm erzählen, er habe wie Mose durch ein Wunder auch einen Trank

1) Luthardt, a. a. O., I, 354.

geſpendet, ohne an den Wein im Abendmahl ſich zu erinnern; wie ja auch Paulus mit dem Manna das Waſſer aus dem Felſen in der Wüſte als Vorbilder der beiden Elemente des Abendmahls betrachtet (1 Kor. 10, 3 fg.). War aber der Stoff der wunderbaren Speiſung derſelbe mit dem einen der Abendmahlselemente, dem Brode, geweſen, ſo lag es nahe, auch den Stoff der wunderbaren Tränkung dem andern Abendmahlselemente entſprechen, mithin in Wein beſtehen zu laſſen. Auch das erklärt ſich uns von hier aus, warum die Erzählung von der wunderbaren Weinbeſcheerung nur im johanneiſchen Evangelium ſich findet. Als Vorbildung des Abendmahls genügte den drei erſten Evangeliſten die Speiſungsgeſchichte, ſofern ſie alle außerdem noch von der Stiftung des Abendmahls eine beſondere Erzählung geben, in welcher neben dem Brode auch deſſen anderes Element, der Wein, zu ſeinem Rechte kommt. Da hingegen der vierte Evangeliſt, wie unten auseinandergeſetzt werden ſoll, ſeine Gründe hatte, von der Scene der Einſetzung des Abendmahls Umgang zu nehmen, ſo lag für ihn hierin die Aufforderung, damit in ſeinem Evangelium doch wenigſtens indirect beide Elemente deſſelben zur Sprache kämen, dem Speiſungswunder auch ein Tränkungswunder, der Brodſpende eine Weinſpende an die Seite zu ſtellen.

Er macht es zum Anfang der Zeichen Jeſu (2, 11); es iſt, als hätte es ihn gedrängt, ſobald er die Sätze ſeines Prologs über die Beſtimmung und das Zeugniß des Täufers hiſtoriſch ausgeführt hatte, nun jene von uns ausgehobene Stelle über das Verhältniß Jeſu zu Moſes, der Gnade zum Geſetz, gleichfalls als Programm ſeines ganzen Evangeliums, in Scene zu ſetzen. Vielleicht daß ſich hieraus auch die Form, die er dem Wunder gibt, erklärt. Dem evangeliſchen Speiſungswunder wie dem altteſtamentlichen Oelwunder des Elia würde es entſprechen, wenn Jeſus eine kleine Quantität Wein vermehrt, für geraume Zeit oder für viele Menſchen zulänglich gemacht hätte. Statt deſſen verwandelt er Waſſer in Wein. Mit einer Waſſerverwandlung hatte auch Moſes ſeine Wunderlaufbahn eröffnet; nur war es die ſtrafende Verwandlung alles Waſſers in Aegypten in Blut geweſen. Ein Strafwunder durfte das Erſtlingswunder Jeſu freilich nicht ſein; das Blut, worein er das Waſſer verwandelte, durfte kein wirkliches, ſondern nur das edle Blut der Traube (1 Moſ. 49, 11. 5 Moſ. 32, 14) ſein, das ja, wie es im Abendmahl genoſſen wird, auch wieder das Opferblut des Meſſias (Matth. 26, 28), das lebengebende Blut des vom Himmel herabgekommenen Menſchenſohnes (Joh. 6, 53—58) iſt.

Treten wir nach dieſen Vorbemerkungen der johanneiſchen Erzählung von dem Wunder zu Kana (2, 1—11) näher, ſo iſt die Scene, daß es eben bei einem Hochzeitsmahle vor ſich geht, durch die ſchon erwähnte Vorſtellung der Freuden des Meſſiasreichs unter dem Bilde eines Mahles, und näher eines Hochzeitmahles beſtimmt. War die Scene eines ſolchen Mahles in's Jenſeits verlegt, oder die Bezeichnung als bloße Vergleichung gemeint, wie Matth.

9, 15. 22, 1 fg. Joh. 3, 29, so konnte, vermöge eines wahrscheinlich aus dem hohen Liede genommenen Bildes, Jesus selbst den Bräutigam vorstellen, dem als Braut bisweilen die Gemeinde gegenübergestellt wurde (Ephes. 5, 25—27. 29. 32 und die oben angeführten Stellen der Offenbarung). Bei einer als Geschichte in das menschliche Leben Jesu verlegten Scene dagegen verbot sich diese Wendung: der Bräutigam muß hier ein anderer, Jesus kann nur Hochzeitsgast sein; aber er ist doch derjenige, von welchem die Festfreude schließlich ausgeht. Denn der natürliche Bräutigam (dieß ist als Motiv des Wunders nothwendig) hat nicht hinreichend für Wein gesorgt oder sorgen können.

Den eingetretenen Mangel zeigt die Mutter Jesu dem Sohne an, wie bei der ersten Speisungsgeschichte der Synoptiker die Jünger ihn darauf aufmerksam machen, daß es Zeit wäre, die Leute zu entlassen, damit sie sich noch Speise kaufen könnten. Aber Jesu Mutter macht ihm jene Anzeige, wie aus seiner Antwort erhellt, in dem Sinn einer Anforderung an seine Wundermacht. War auch nach der eigenen Angabe des Evangelisten das nachfolgende Wunder das erste, welches Jesus that, und hat er auch von wunderbaren Ereignissen seiner Kindheit nichts berichtet, so schien es ihm doch schicklich, daß die Mutter Jesu die höhere Natur in dem Sohne von jeher gekannt oder doch geahnt habe. Aber indem er sie durch solche Ahnung hebt, drückt er sie andererseits durch die zurückweisende Erwiederung Jesu tief unter dessen unnahbare Hoheit hinab. Durch das schneidende: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?" hat der vierte Evangelist, wie es scheint, die Frage Jesu an seine Eltern: „Warum suchtet ihr mich? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem, das meines Vaters ist, sein muß?", die der dritte dem zwölfjährigen Jesus in den Mund legt (Luc. 2, 49), überbieten wollen; aber jeder wird urtheilen, daß ihm dieß gar zu schroff gerathen sei, der nicht erwägt, wie es sich hier nicht um ein natürlich-menschliches, sondern um das eingebildete Verhältniß des fleischgewordenen Schöpferworts zu jeder menschlichen Auctorität handelt, wovon selbst die übrigens heiligste von ihm zurückgewiesen werden muß. Als besondern Grund dieser Zurückweisung setzt Jesus noch hinzu, seine Stunde sei noch nicht gekommen. Daß von dem Tag und der Stunde der Wiederkunft des Messias und des Endes der gegenwärtigen Weltperiode kein Mensch, sondern nur Gott der Vater allein wisse, ist die übereinstimmende Ansicht der drei ersten Evangelisten (Matth. 24, 36. 25, 13. Marc. 13, 32. Apostelgesch. 1, 7), unter denen der zweite jenes Nichtwissen ausdrücklich auch auf den Sohn, den Messias, ausdehnt. Während hier Gott allein der Wissende, die Menschen, mehr oder minder ausdrücklich auch den Messias mit eingeschlossen, die Nichtwissenden sind, erscheint im vierten Evangelium, höchst bezeichnend für dessen ganzen Standpunkt, den nichtwissenden Menschen gegenüber der Gottessohn, der fleischgewordene Logos, als der einzig Wissende, und die Zeit und Stunde, um die

es ſich handelt, iſt nicht die ſeiner einſtigen Wiederkunft, ſondern ſeiner gegenwärtigen Verherrlichung, vorerſt durch Wunder, und ſchließlich durch ſeinen Tod. Um den letztern handelt es ſich, wenn es öfters heißt, die Verfolgungen ſeiner Feinde haben keinen Erfolg gehabt, weil ſeine Stunde noch nicht gekommen war (7, 30. 8, 20), und ſpäter, er habe gewußt und erklärt, daß nun ſeine Stunde gekommen ſei (12, 21. 13, 1). Dagegen iſt es die Zeit, öffentlich in Jeruſalem aufzutreten, von der er gegen ſeine Brüder behauptet, ſie ſei noch nicht gekommen (7, 6. 8), wie er hier der Mutter entgegenhält, die Stunde des Wunderthuns ſei für ihn noch nicht da; obwohl er hier wie dort zu dem, wozu er nur vor der Zeit aufgefordert worden war, ſich doch bald wirklich anſchickt. Daß Maria dieß vorher weiß und aus dieſem Wiſſen heraus die Diener anweiſt, zu thun, was ihr Sohn ihnen ſagen werde, dadurch wird ſie nun nachträglich abermals gehoben, indem ſie, wenn auch an ihren Abſtand von dem, der über Allen iſt (3, 31), erinnert, doch an dem, was ſie weiß, ſich nicht irre machen läßt.

Die ſechs ſteinernen Krüge, welche nach der Sitte der jüdiſchen Reinigung (der Hände vor dem Eſſen, Matth. 15, 2. Marc. 7, 2 fg.) daſtanden, ſind in ihrer ſymboliſchen Bedeutung nicht zu verkennen; daß Jeſus ſie mit Waſſer füllen heißt, damit ſchafft er ſich die Grundlage für ſein Wunder, und die Angabe des bedeutenden Maßgehalts der Krüge (zuſammen $1^1/_2$ bis nahe an $2^1/_2$ würtembergiſche Eimer oder 3 bis 5 badiſche Ohm) und daß ſie bis oben gefüllt werden, ſoll Jeſum als den zeigen, der aus dem Vollen ſpendet (1, 16), der, wie Gott ſelber, ſeine Gaben nicht mit kargem Maße zumißt (3, 34).

Die Krüge werden alſo mit Waſſer gefüllt, dann ſchöpfen die Diener auf Jeſu Geheiß daraus und bringen es dem Speiſemeiſter, der, ſobald er das Getränke gekoſtet, es für Wein, und zwar beſſern, als zuvor auf den Tiſch gekommen, erkennt. Wenn hiebei der Evangeliſt den Ausdruck gebraucht: „Das Waſſer, das Wein geworden war", und weiter unten Kana als den Ort bezeichnet, wo Jeſus Waſſer zu Wein gemacht habe (4, 46), wenn er ferner dieſe Waſſerverwandlung ein Zeichen nennt, in Folge deſſen die Jünger an Jeſum geglaubt haben (V. 11), und ſie als erſtes galiläiſches Zeichen mit einer Heilung in die Ferne als dem zweiten in eine Reihe ſtellt (4, 54): ſo hat er hiemit die Handlung Jeſu unverkennbar als ein Wunder bezeichnet, und die gläubige Auslegung hat ein Recht zu der Bemerkung, daß jede das Wunderbare wegdeutende Erklärung nicht blos wider die Worte und die Abſicht des Johannes ſei, ſondern auch ſeine Glaubwürdigkeit und Beobachtungsfähigkeit verletze, ja ſogar den Charakter Jeſu in ein zweideutiges Licht ſtelle.[1]) Glaubt man dem Johannes, ſo muß man auch an das Wunder

1) Meyer, Commentar zum Evangelium Johannis, S. 108 der dritten Auflage.

glauben; kann man das letztere nicht, so muß man auch dem Evangelisten, und zwar nicht blos hier, sondern, da er eine Reihe nicht minder unglaublicher Wunder erzählt, ja da fast jedes Wort seines Christus ebenso undenkbar als diese Wunder ist, muß man ihm überhaupt, und namentlich auch dafür, daß er sich als den Apostel Johannes zu verstehen gibt, den Glauben versagen. Hase's auch hier in Anwendung gebrachte Auskunft, ihn abwesend sein zu lassen [1]), fällt nachgerade um so mehr in's Lächerliche, als nach V. 2 die Jünger Jesu mit zu der Hochzeit geladen waren, und in dem ungenannten unter den vorher von Jesu angeworbenen Jüngern (1, 35. 41) Hase selbst den Johannes erkennt; Schleiermacher's und seiner Nachtreter [2]) Berufung darauf, daß von dem Eindruck des vermeintlichen Wunders auf die Gäste nichts gesagt, überhaupt die Erzählung nicht gehörig anschaulich sei, ist ein feiges Chicaniren eines für jeden aufrichtigen Leser unmißverstehbaren Berichts; während Neander's [3]) Versuch, die Verwandlung von Wasser in wirklichen Wein durch eine bloße Potenzirung des Wassers zu weinartigen Eigenschaften zu ersetzen, nur ein mitleidswerthes Product gleichmäßiger Glaubens- wie Denkschwäche heißen kann.

Es folgt nun eine Rede des Speisemeisters, die den Erklärern viel vergebliche Mühe verursacht hat, eine Sitte, die in derselben sogar als allgemein bezeichnet wird, irgendwo in der Welt als bestehend nachzuweisen. Wenn der Speisemeister sagt, jeder Mensch setze den Gästen erst den guten Wein vor, dann, wenn sie trunken seien, den geringern, so thut dieß umgekehrt kein Mensch, weil es der Natur der menschlichen Sinneswerkzeuge widerspricht, die eine Steigerung des Reizes verlangt. Diese ganze angebliche Sitte hat der Evangelist lediglich selbst gemacht, oder genauer aus einem synoptischen Worte Jesu sich zurecht gemacht. Wenn ihm überhaupt bei seiner Erzählung jene Rede Jesu vorschwebte, worin dieser das, was er der Menschheit brachte, mit einem neuen Wein verglich, so fand er bei Lucas (5, 39) an dieselbe noch die Worte gehängt: „und keiner, der alten getrunken, mag alsbald neuen, denn er spricht: der alte ist besser". Dieß ist in der Stelle des dritten Evangeliums von der Anhänglichkeit der Menschen an das Alte (hier das Judenthum und die jüdischen Gebräuche) und ihrem Vorurtheil gegen das Neue (die von Jesu aufgestellten Grundsätze) gemeint, und durch eine erfahrungsgemäße Beobachtung versinnlicht; unser Evangelist will umgekehrt zeigen, daß das von Jesu gebrachte Neue vorzüglicher als das Alte sei, mithin in der Wunderzählung sein nachbescheerter Wein besser als der von dem Bräutigam zuvor aufgesetzte gemundet habe. Dieß sucht

---

1) Leben Jesu, §. 50.

2) Worunter hier, wie überhaupt öfters als er es Wort haben will, auch Ewald gehört, Die johanneischen Schriften, I, 149 fg.

3) Leben Jesu Christi, S. 271.

er in ſeiner Art durch einen Contraſt in's Licht zu ſetzen: da es ſich aber in ſeiner Erzählung nicht, wie in der Stelle des Lucas, um den Unterſchied von altem, d. h. in einem früheren Jahrgang gewachſenen, und neuem, d. h. jungem, ſondern nur von früher oder ſpäter aufgeſtelltem Weine handelt, ſo verwandelt ſich ihm die natürliche und oft zu hörende Redensart bei Lucas: der alte iſt beſſer, in die angebliche, aber nirgends nachweisliche Sitte, den beſſern Wein zuerſt aufzuſtellen, und die Thatſache, daß nach dem alten der neue nicht ſogleich mundet, in den eingebildeten Brauch, den Gäſten nach dem beſſern ſpäter ſchlechtern Wein vorzuſetzen.

Gegen dieſe ſymboliſche Anſicht von dem Wunder in Kana, wie ſie früher von Herder ohne Antaſtung ſeiner geſchichtlichen Geltung, neueſtens vornehmlich von Baur mit ausdrücklicher Abwerfung der letztern vorgetragen worden iſt, läßt ſich auf kritiſchem Standpunkte nur das noch einwenden, daß auf eine ſolche Bedeutung der Erzählung von dem Evangeliſten mit keinem Worte hingewieſen ſei, daß er namentlich nicht, wie z. B. bei dem Speiſungswunder, Reden Jeſu daran knüpfe, welche dieſe Bedeutung in's Licht zu ſetzen dienen. Aber eben dieſe Hinweiſung auf das Speiſungswunder hilft auch dieſen Knoten löſen. Die beiden Wunder der Brodbeſcheerung und der Weinbeſcheerung gehören nach Form und Inhalt, wie durch ihre gemeinſame Beziehung auf das Abendmahl, ſo weſentlich zuſammen, daß ſich die Bedeutung des einen nicht wohl ohne die des andern erörtern ließ, ſondern die Frage nur die war, ob bei Gelegenheit des Tränkungswunders zugleich die höhere Bedeutung des Speiſungswunders, oder aus Anlaß des letzteren auch die Bedeutung des erſteren zur Sprache kommen ſollte. War nun durch den Zuſammenhang, worin das Speiſungswunder bei den Synoptikern erſcheint, ihm ſeine Stellung ungefähr in der Mitte der Erzählungen von Jeſu angewieſen, und hatte der vierte Evangeliſt Gründe, die Weinbeſcheerung an den Anfang ſeines Evangeliums zu ſtellen, ſo erklärt ſich leicht, wie er nicht geneigt ſein konnte, ſchon dem erſten Wunder, das er erzählte, jene ausführliche Erörterung anzuhängen; um eine aufſteigende Bewegung in ſein Evangelium zu bringen, berichtet er die erſten beiden Wunder (2, 1 fg. 4, 46 fg.) kurz und einfach, erſt dem dritten (5, 1 fg.) hängt er weitläufigere Reden an, die ſich beim vierten, der Speiſungsgeſchichte, und ſo fort (das Seewandeln wird mehr nur als Anhang der Speiſungsgeſchichte behandelt) an Bedeutſamkeit ſteigern, bis ſie beim letzten, der Auferweckung des Lazarus, obwohl hier, des dramatiſchen Charakters der Scene wegen, nur in dialogiſchen Andeutungen, ihren Höhepunkt erreichen. In den der Speiſungsgeſchichte angehängten Reden ergab es ſich dann von ſelbſt, daß Jeſus ſich als geiſtige Nahrung der Menſchheit in jedem Sinne, wie ſein Fleiſch als Speiſe, ſo ſein Blut als Trank, vorſtellte, und damit die Bedeutung des in Kana geſpendeten Tranks wenigſtens nach ſeiner Beziehung auf das Abendmahl andeutete; während das Verhältniß des Alten

und Neuen, des Judenthums und des Christenthums, wie es in der Verwandlung des Wassers in Wein lag, schon zum Voraus in der oben besprochenen Stelle des Prologs erläutert war.

81.

Die Verfluchung des Feigenbaums.

Das Wunder der Verfluchung des Feigenbaums (Matth. 21, 18—22. Marc. 11, 12—14. 20—23), das wir für diese letzte Stelle aufgespart haben, weil es als Strafwunder einzig in seiner Art in der evangelischen Geschichte ist (die Apostelgeschichte hat deren mehrere), ist zwar eben als solches ein besonders schwieriges, dabei aber aus andern Ursachen ein ganz besonders lehrreiches Wunder. Es lassen sich nämlich bei demselben nicht blos, wie bei andern, die Elemente nachweisen, aus denen es sich gebildet hat; sondern auch die verschiedenen Formen, die es zu durchlaufen hatte, bis es zur Wundergeschichte wurde, gleichsam seine Verwandlungen von der Raupe bis zum Schmetterling, oder von der Kaulquappe bis zum Frosch, sind im Alten und Neuen Testament noch neben einander vorhanden.

In einem Rückblick in Israel's Vergangenheit läßt der Prophet Hosea, derselbe der bald hernach die Stelle von dem aus Aegypten gerufenen Sohn oder Liebling Gottes hat, Jehova sprechen (9, 10): „Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel, wie eine Frühfeige am Feigenbaum ersah ich eure Väter; doch sie gingen zum Baal Peor" u. s. f., d. h. sie vergalten die Sorge, mit der er sich der vereinzelten schutzlosen Horde annahm, durch Abfall zum Götzendienst. In einer andern Wendung findet sich dasselbe Bild bei Micha (7, 1 fg.), wenn er ruft: „Wehe mir, denn mir geht's wie beim Obstsammeln, wie bei der Nachlese des Herbstes: keine Traube zu essen, keine Frühfeige, wornach mich gelüstet. Verschwunden sind die Frommen aus dem Lande, und Rechtschaffene gibt's unter den Menschen nicht, . . . der Beste unter ihnen ist wie ein Dornbusch" u. s. f. Hier ist das Volk nicht, wie oben, die Traube oder Frühfeige, sondern der Feigenbaum oder die Rebe, die aber, wie abgelesene Stöcke nach dem Herbste, keine Frucht mehr bieten; das entartete, keine redlichen Mitglieder mehr aufweisende Israel ist ein früchteleerer Feigenbaum.

Was einem solchen Baume, bedeute er nun ein ganzes Volk oder einen einzelnen Menschen, von Rechts wegen widerfährt, das sagt uns hierauf im Neuen Testament erst der Täufer (Matth. 3, 10), dann Jesus selbst (Matth. 7, 19). „Bereits ist die Axt dem Baume an die Wurzel gelegt; jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen." Und wie an die Stelle des Micha (und andererseits an die Weinbergparabel des Jesaia, Kap. 5) anknüpfend, trägt Jesus ein andermal (Luc. 13, 6—9)

eine Parabel von einem Herrn vor, der in ſeinem Weinberg einen Feigenbaum gepflanzt hatte, auf dem er mehrere Jahre vergeblich Früchte ſuchte. Wie er das dritte Jahr wieder keine findet, befiehlt er dem Gärtner, den unnützen und nur hinderlichen Baum umzuhauen; doch der Gärtner bittet nur noch dieſes Jahr um Friſt, während welcher er Alles verſuchen wolle, den Baum tragbar zu machen; entſpreche er auch dann der Erwartung nicht, ſo möge er ohne weitere Gnade umgehauen werden. Nun iſt es merkwürdig, daß Lucas, der allein dieſe Gleichnißrede vom unfruchtbaren Feigenbaume hat, dafür die Geſchichte von der Verfluchung des Feigenbaums übergeht. Iſt es nicht, als wäre er ſich bewußt geweſen, daß er den weſentlichen Inhalt dieſer Geſchichte in jener Gleichnißrede ſchon mitgetheilt hatte, und zwar in einer minder anſtößigen Form, als die eines von Jeſu geübten Strafwunders dem Evangeliſten erſcheinen mochte, der gleichfalls allein unter allen den von einigen Jüngern gemachten Antrag auf ein Strafwunder von Jeſu verworfen werden läßt (Luc. 9, 54 fg.)?

Der Trieb war aber einmal vorhanden; ein Wort, ein Bild der Art ruhte in der urchriſtlichen Ueberlieferung nicht eher, als bis es ſich wo möglich zur Wundergeſchichte vollendet hatte. Der ſtrenge Beſitzer des Weinbergs in der Parabel war Gott, der langmüthige Gärtner der Meſſias Jeſus; das Jahr, das er für den Baum noch auswirkt, das gnadenreiche Jahr des Herrn (Luc. 4, 18), die Zeit des Wirkens Chriſti in Iſrael. Nun lief aber bekanntlich dieſe Friſt erfolglos ab; für dieſen Fall wollte der Gärtner den Baum ſeinem Schickſal überlaſſen, ja der Meſſias, den er vorſtellt, hat nach chriſtlicher Anſchauung, wenn er auf des Himmels Wolken wiederkommt, dieſes Strafgericht an Gottes Statt ſelbſt zu vollſtrecken. Sollte dieß Jeſus vorbildlich ſchon während ſeines Erdenlebens an einem Baume vollzogen haben, der das früchteleere Iſrael bedeutete, ſo konnte man ihm ſchicklicherweiſe doch nicht, wie es in jenem Spruche hieß, die Axt in die Hand geben, um den Baum von ihm taglöhnerartig umhauen zu laſſen; ſondern man ſetzte es mit ſeiner Wunderkraft in Verbindung, und ließ den unfruchtbaren Feigenbaum auf ein Wort von ihm verdorren. In dieſer Art erzählen uns Matthäus und Marcus die Geſchichte, und ſtellen ſie in einen Zuſammenhang, der nach der einen Seite hin noch die Spuren ihrer urſprünglichen Bedeutung trägt, während dieſe nach der andern Seite vollkommen verwiſcht ſind. Daß es nämlich in der letzten Lebenswoche Jeſu, auf einem ſeiner letzten Gänge von Bethanien nach Jeruſalem iſt, wo er den unfruchtbaren Baum bemerkt und an demſelben Gericht geübt haben ſoll, hängt mit der Bedeutung der Geſchichte inſofern zuſammen, als ſich allerdings eben damals Iſraels Unempfänglichkeit für das ihm von Jeſu gebotene Heil vollends entſchied. Dagegen zeigt das Geſpräch zwiſchen Jeſu und den Jüngern, das beide Evangeliſten dem Wunder hinten anhängen, daß ihnen der urſprüngliche Sinn der Erzählung ſchon völlig über dem Mirakel ab-

handen gekommen war. Denn auf die verwunderte Frage der Jünger, wie doch der Baum so plötzlich verdorrt sei, erwidert Jesus, sie dürften nur rechten Glauben haben, so würden sie nicht blos das, was er jetzt an dem Feigenbaum gethan, zu thun im Stande sein, sondern wenn sie zu einem Berge (Lucas hat in einer ähnlichen Rede bei anderem Anlaß eine Art von Feigenbaum, 17, 6) sprechen würden, er solle sich aufheben und ins Meer werfen, so würde es geschehen. Diese Reden, die den wahren Sinn der Erzählung nur verdunkeln, können zu derselben erst gezogen worden sein, seit man nur noch eine Wundergeschichte in ihr sah; welcherlei Reden ursprünglich dazu gehörten, das hat uns Lucas im Zusammenhang seiner Parabel vom Feigenbaum aufbehalten. Dort (13, 1 fg.) spricht Jesus von den Galiläern, die Pilatus beim Opfern hatte erschlagen lassen, und von den achtzehn Menschen, auf welche der Thurm bei der Quelle Siloah gefallen war, und fragt die Juden, ob sie etwa meinen, daß das jenen Leuten wegen besonderer Verschuldung widerfahren sei? Nein, antwortet er, sondern, wenn ihr nicht Buße thut, werdet ihr alle ebenso zu Grunde gehen; und daran knüpft er dann die Parabel vom Feigenbaum. Nur das wäre auch die Moral der Geschichte von dem verfluchten Feigenbaum, die sich dann freilich nicht an die Jünger, sondern wie dort an die Juden zu richten hätte: daß sie, wenn sie nicht Buße thun, wie dieser Feigenbaum zu Grunde gehen werden.

Hat also hier, wie wir dieß in einzelnen Fällen auch sonst schon gefunden haben, und wie es bei den mancherlei andern Quellen, die ihm neben Matthäus zu Gebote standen, natürlich ist, Lucas in seiner Parabel die reine und ursprüngliche Form dieser Erzählung aufbehalten, so erscheint dann weiterhin, wenn wir uns einmal auf den Standpunkt der Wundergeschichte stellen, und ihre verschiedene Darstellung bei Matthäus und Marcus vergleichen, die des Matthäus in doppelter Hinsicht als die ursprünglichere. Fürs Erste läßt er den Feigenbaum auf das Wort Jesu hin augenblicklich verdorren, und das ist bei Wundergeschichten die einzig rechte naive Art. So gut der Wunderthäter durch ein Wort das Vertrocknen eines Baums bewirken kann, so gut kann er auch bewirken, daß dieser Erfolg unmittelbar auf sein Wort hin in's Auge fällt. Beides von einander zu trennen, wie Marcus den Baum an dem einen Morgen von Jesu verflucht, und erst am andern sein Verdorrtsein von den Jüngern bemerkt werden läßt, ist schon Grübelei und Künstelei. Zwar den Vorgang dadurch natürlich erklärbar machen zu wollen, wozu man seine Darstellung schon benutzt hat, ist dem Evangelisten nicht eingefallen; nur anschaulicher und dramatischer wollte er die Sache machen, aber er hat damit, wie sonst durch ähnliche Umgestaltungen, die kräftige Urform des Wunderberichts nur abgeschwächt.

Doch noch ungleich mehr hat er sich durch seinen Zusatz verredet, es sei damals nicht Feigenzeit gewesen. Nicht als ob er damit, die Geschichte an den Kalender gehalten, Unrecht hätte. Damals, in der Woche vor Ostern,

war in der That noch nicht Feigenzeit; denn die Frühfeige wurde erſt im Juni, die eigentliche Feige erſt im Auguſt reif, und wenn Joſephus von dem Uferlande des galiläiſchen Sees ſagt, daß es zehn Monate im Jahre Feigen biete[1]), ſo beweiſt dieß für die öde Felſengegend von Jeruſalem nichts. Marcus macht jenen Beiſatz, um zu erklären (was bei einem einzelnen Baume auch zur Feigenzeit durch Krankheit oder örtliche Urſachen leicht erklärbar iſt), warum Jeſus auf demſelben keine Feige fand; überſieht aber in ſeinem Erklärungseifer, daß er dadurch den ſofort von Jeſu vorgenommenen Strafact unerklärlich macht. War die Zeit nicht, wo ein rechtſchaffener Feigenbaum Früchte haben ſoll, ſo hatte ſeine Verfluchung von Seiten Jeſu in keiner Art einen Sinn. Beſſer daher auch hier Matthäus, der die Unfruchtbarkeit des Baums nicht erklärt, d. h. nicht daran erinnert, daß damals an einem Feigenbaum ſich füglich gar keine Frucht befinden konnte, aber dadurch, wenigſtens für einen gewiſſen Standpunkt, die Möglichkeit offen läßt, das Verfahren Jeſu zu erklären. In der unſerer Geſchichte zu Grunde liegenden Gnome und Parabel iſt keine Jahreszeit genannt, aber als die Zeit, wo auf dem Baum vergebens Früchte geſucht werden, natürlich die der Leſe gemeint; was ſie in ihrer Geſtalt als Wundergeſchichte in die letzten Lebenstage Jeſu ſtellte, war, wie wir geſehen haben, vielleicht eine nachklingende Erinnerung an ihre urſprüngliche Bedeutung; daß ſie aber durch dieſe Stellung in den Frühling gerückt wurde, wohin ſie als wirkliche Geſchichte nicht paßte, wurde von den einzig auf das Wunder bedachten Wiedererzählern nicht erwogen.

Vierte Mythengruppe.

Die Verklärung und der Einzug Jeſu in Jeruſalem.

82.

Die Verklärung.

In einer jüdiſchen Schrift[2]) leſen wir aus Anlaß der Erzählung 2 Moſ. 34, 29 fg.: „Siehe, Moſes, unſer Lehrer, glückſeligen Andenkens, der ein bloßer Menſch war, bekam, weil Gott von Angeſicht zu Angeſicht

1) Bell. jud. 3, 10, 8.
2) Nizzachon vetus, S. 40.

mit ihm redete, ein so glänzendes Antlitz, daß die Juden Scheue trugen, ihm zu nahen; um wie viel mehr muß man von der Gottheit selbst dieß annehmen, und hätte Jesu Antlitz von einem Ende der Welt bis zum andern strahlen müssen? Aber er war mit keinerlei Glanze begabt, sondern durchaus wie alle andern Menschen. Daraus erhellt, daß nicht an ihn zu glauben ist." Das ist nun zwar aus einer spät nachchristlichen Schrift; aber ihre Art zu schließen ist so, wie auch schon in der ersten christlichen Zeit ein Jude schließen mußte, so lange er dem glänzenden Angesichte des ersten Retters auf Seite dessen, der für den letzten Retter ausgegeben wurde, nichts entsprechen sah. Daß er nun freilich, wie angeblich Moses, wenn er mit dem Volke verhandelte, des Glanzes wegen auf sein Angesicht eine Decke hätte legen müssen, konnte man von Jesus nicht sagen, weil es zu notorisch nicht der Fall gewesen war; aber ohne christliches Seitenstück durfte man einen so berühmten mosaischen Zug nicht lassen, es kam nur darauf an, ihm die rechte Wendung zu geben.

Da finden wir nun zunächst bei dem Apostel Paulus in einer Stelle (2 Kor. 3, 7 fg.), wo er sein hohes Selbstgefühl als Diener des neuen Bundes, des lebendigmachenden Geistes ausspricht, die Worte: „Wenn aber der Dienst des Todes, mit Buchstaben in Steine gegraben, eine solche Herrlichkeit hatte, daß die Söhne Israels nicht in das Antlitz Mosis schauen konnten wegen seines Glanzes, der doch vergänglich war, wie sollte nicht dem Dienste des Geistes noch viel mehr Herrlichkeit zukommen?" Hier ist zwar dem Moses nicht Christus, sondern die Apostel gegenübergestellt, und der Glanz an den letzteren lediglich geistig gefaßt. Doch wenn es weiterhin heißt (V. 13. 18), sie, die Diener des Neuen Bundes, machen es nicht wie Moses, der eine Decke auf sein Angesicht legte, sondern „wir alle schauen mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel, und werden in dasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit": so ist schließlich doch auch Christus selbst in die Vergleichung als derjenige hereingezogen, von welchem die Herrlichkeit seiner Diener als Abglanz ausgeht, und dabei ist doch wohl auch an die äußere Verklärung gedacht, welche dem auferstandenen Christus zu Theil geworden ist, und durch ihn bei seiner Wiederkunft auch den Seinigen zu Theil werden soll (1 Kor. 15, 43—49).

Wie es aber immer ein Gegenstand möglicher Einwürfe von Seiten der jüdischen Gegner blieb, daß so Manches, was von dem Messias erwartet wurde, von Jesu während seines Erdenlebens nicht geleistet worden war, mithin auf seine Wiederkunft verschoben werden mußte; wie dann, um dieses zukünftige Geschehen zu verbürgen, wenigstens einzelne vorläufige Proben davon, wie z. B. von der messianischen Todtenerweckung, mythisch in das vergangene Erdenleben Jesu zurückgetragen wurden: so konnte man sich veranlaßt sehen, auch den Lichtglanz des erhöhten und in den Wolken wiederkommenden Christus schon während seiner ersten Anwesenheit, wenn auch nur

vorübergehend, durch ſeine menſchliche Hülle hindurchbrechen zu laſſen. Dieß iſt, von einer Seite wenigſtens, die Entſtehungsart der neuteſtamentlichen Verklärungsgeſchichte (Matth. 17, 1—13. Marc. 9, 2—13. Luc. 9, 28—36), welche von der oben angeführten jüdiſchen Schrift, der ſie nicht unbekannt ſein konnte, ohne Zweifel deshalb nicht in Anſchlag gebracht wird, weil ſie von Jeſu nicht, wie die altteſtamentliche Erzählung von Moſes, eine bleibende Verklärung des Angeſichts ausſagt; wofür ſie aber, wie wir ſehen werden, bemüht iſt, auf andern Seiten die moſaiſche Geſchichte zu überbieten.

Zunächſt iſt die Nachbildung von dieſer in der evangeliſchen Erzählung augenſcheinlich, und zwar ſind die Vorkommniſſe 2 Moſ. 24, 1 fg. und 34, 29 fg. zuſammengenommen. Der Schauplatz der neuteſtamentlichen wie der altteſtamentlichen Scene iſt ein Berg: dort der Sinai, hier, wie auch ſonſt in der evangeliſchen Geſchichte, ein ungenannter, der aber, wie jener in der Verſuchungsgeſchichte, als ein hoher Berg bezeichnet wird. Der Perſonen, die Jeſus zu näherer Anſchauung deſſen, was daſelbſt mit ihm vorgehen ſollte, mit ſich nimmt, ſind es drei, der uns wohlbekannte engere Ausſchuß des Apoſtel-Collegiums: wie Moſes auf den Berg außer den ſiebenzig Aelteſten noch beſonders die drei Männer Aaron, Nadab und Abihu mit ſich genommen hatte (2 Moſ. 24, 1. 9). An die vorhergehenden Ereigniſſe wird die evangeliſche Erzählung durch die Zeitbeſtimmung: nach ſechs (bei Lucas acht) Tagen angeknüpft, wie es von Moſes hieß, nachdem die Wolke ſechs Tage lang den Berg bedeckt hatte, ſei er am ſiebenten von Jehova in dieſelbe hineingerufen worden (2 Moſ. 24, 16). Auch was auf die Bergſcene beiderſeits folgt, hat einige Aehnlichkeit. Wie Moſes nach jener Berufung mit den drei Männern, der die Dreimännerbegleitung Jeſu nachgebildet iſt, vom Berge kommt (von der Verklärung ſeines Angeſichts iſt freilich erſt ſpäter die Rede), iſt das Erſte, was ihm aufſtößt, der Anblick des um das goldene Kalb tanzenden Volks, und ſeine erſte Gemüthsbewegung der Zorn über die Unfähigkeit ſeiner zurückgelaſſenen Stellvertreter (2 Moſ. 24, 14), von denen Aaron ſogar zur Fertigung des Götzenbildes behülflich geweſen war (2 Moſ. 32, 15 fg.). Als Jeſus vom Berge kommt, iſt ſein erſter Anblick der beſeſſene Knabe, und ſeine erſte Empfindung der Unwille über die Unfähigkeit ſeiner Jünger, den Dämon zu bannen.

Auf dem Berge ſelbſt entwickelt ſich beiderſeits der Glanz des Angeſichts; denn auch das des Moſes war auf dem Berge während ſeiner Unterredung mit Jehova glänzend geworden, wenn dieß auch erſt, als er wieder zu den Menſchen herabgeſtiegen war, bemerklich wurde; die Wolke ferner, und zwar eine lichte Wolke, weil die Herrlichkeit Gottes darin gedacht werden muß, iſt gleichfalls ein der moſaiſchen Geſchichte entnommener Zug (2 Moſ. 19, 16. 24, 16. 18 u. ö.). Nun aber iſt auf Seiten Jeſu ſchon das ein Mehr, daß außer dem Angeſicht auch ſeine Kleider leuchtend werden; ganz beſonders aber, daß er zwar einerſeits als Verklärter ganz an die Stelle des

Moses tritt, dieser nun aber andererseits ihm mit Elias in untergeordneter Stellung, fast wie die zwei begleitenden Engel dem Jehova in der Geschichte des Abraham, zur Seite tritt.

Der Zweck der Bergbesteigung des Moses war, von Jehova die Gesetze zu vernehmen und die Tafeln zu empfangen, die er dem Volke zu überbringen hatte. Der Messias konnte nicht erst einer solchen Belehrung bedürfen: derjenige, in dessen Zeit durch Ausgießung des göttlichen Geistes das Gesetz den Menschen in's Herz geschrieben werden sollte (Jerem. 31, 31 fg. Hesek. 11, 19 fg. 36, 26 fg.), mußte es vor allen im Herzen tragen; bei ihm hatte die Bergbesteigung nur den Zweck, ihn den Seinigen von überirdischem Lichte durchleuchtet und im Verkehr mit erhabenen Gestalten der jüdischen Vorzeit zu zeigen, überdieß, was zwar bereits bei seiner Taufe geschehen war, ihn von Gott selbst für seinen Sohn erklärt werden zu lassen. Den Moses rief schon die Aehnlichkeit dessen, was jetzt an Jesu vorging, mit dem, was einst dem Gesetzgeber begegnet war, überhaupt der Zusammenhang des messianischen Berufs mit dem seinigen, von selbst herbei. Der Messias war ja nach damaliger Auslegung (Apostelgesch. 3, 22. 7, 37) derjenige, den Moses einst mit den Worten verkündigt hatte (5 Mos. 18, 15): „Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie ich bin, wird dir Jehova, dein Gott, erwecken, auf ihn sollst du hören." Dazu kam, wenn jetzt Moses in freundlichem Gespräch mit Jesus sich zeigte, so war damit bewiesen, daß er in ihm nicht, nach der Ansicht der jüdischen Eiferer, den Zerstörer, sondern den Vollender des Gesetzes sah.

Doch außer dem Gesetzgeber erschien auf dem Verklärungsberge auch ein Prophet, nämlich Elias. Ihn wollte nach der Weissagung des Maleachi (3, 23 fg. vgl. Sirach 48, 10 fg.) Jehova senden, ehe sein furchtbarer Gerichtstag käme, um wo möglich das Volk noch zur Buße zu bewegen; daher war es zu Jesu Zeit ein Satz der Schriftgelehrten, erst müsse Elias kommen und Alles wieder herstellen, und ehe dieser Vorläufer erschienen sei, könne auch von einem Messias keine Rede sein (Matth. 17, 10). Es ist bekannt, wie angeblich schon Jesus selbst, wahrscheinlicher jedoch die urchristliche Apologetik, den Beweis, der sich hieraus gegen die Messianität Jesu führen ließ, dadurch zu entkräften suchte, daß sie den Täufer Johannes als diesen Elias darstellte (Matth. 11, 14. Marc. 1, 2. Luc. 1, 17): man begnügte sich mit einem uneigentlichen Elias, da der eigentliche nicht nachzuweisen war. Nun ist aber im höchsten Grade seltsam, daß der evangelischen Erzählung zufolge eben nach einer Erscheinung des eigentlichen Elias Jesus seine Jünger auf den uneigentlichen verwiesen, und auf ihn deßwegen verwiesen haben soll, weil sie ein Erscheinen des eigentlichen vermißten. Wie sie nämlich mit ihm von dem Verklärungsberge herabstiegen, sollen ihn die Jünger gefragt haben: wie sagen denn nun die Schriftgelehrten, Elias müsse vorher kommen? worauf er antwortet: allerdings muß Elias vorher kommen; in der That aber

ist er auch schon gekommen (in Johannes nämlich), und nur nicht erkannt, vielmehr mißhandelt und getödtet worden, wie dieß auch das Schicksal des Messias selbst sein wird (Matth. 17, 10—13. Marc. 9, 11—13). Die Frage der Jünger kann nur den Sinn haben: wenn, wie wir überzeugt sind (vgl. Matth. 16, 16), du der Messias bist, wie steht es denn mit dem Satze der Schriftgelehrten, daß diesem Elias vorangehen müsse, der doch vor dir nicht erschienen ist? So aber konnten die Jünger unmöglich fragen, wenn eben vorher Elias erschienen war, und ebenso wenig würde Jesus, gesetzt, sie hätten so gefragt, sie auf den Täufer, sondern einfach auf den so eben gesehenen wirklichen Thisbiten verwiesen haben. Sehr wohl hingegen würde sich jene Frage der Jünger an die vorangegangene Geschichte von dem Bekenntniß Petri anschließen; weßwegen man schon vermuthet hat, Matthäus habe sie in diesem Zusammenhang vorgefunden, und die Verklärungsgeschichte aus dem Seinigen zwischeneingeschoben.[1]) Indeß ist es auch ohnedieß ganz in der Art unserer synoptischen Evangelien, nur des gemeinsamen Gegenstandes wegen, gleichsam ad vocem Elias, hier zwei Erzählungen, wie sonst so oft zwei Sprüche, zusammenzustellen, die dem Sinne nach nicht zusammengehören. Hier freilich ist es nicht blos das, sondern beide Geschichten schließen sich förmlich aus. War Elias so eben erschienen, so konnten die Jünger nicht so fragen; fragten sie so, so konnte Elias nicht eben vorher erschienen sein. Zwei solche Geschichten zusammenzustellen, ist freilich sehr naiv; aber das ist ja Matthäus überhaupt.[2]) Wir können hier deutlich zwei Schichten der Ueberlieferung unterscheiden. Dem aus der Weissagung des Maleachi abzuleitenden Zweifelsgrunde gegen Jesu Messianität begegnete man zuerst durch die Auffassung des Täufers als Elias; dann aber auf den Wortsinn der Prophetenstelle exequirt, suchte man den wirklichen Elias zur Stelle zu schaffen, den man freilich nicht vor allem Volk auftreten, sondern nur seitab erscheinen lassen konnte: wozu sich von selbst die Verklärungsgeschichte und die Zusammengruppirung mit Moses (vgl. auch Offenb. 11, 3 fg.) darbot.

Was den Gegenstand der Unterhaltung zwischen Jesus und den beiden Abgeschiedenen gebildet habe, sagen die zwei ersten Evangelisten nicht; es lag auch nichts daran, da der Zweck der Zusammenkunft nur war, Jesum in Einstimmung mit dem Gesetzgeber und nicht ohne den ihm zugeordneten

---

1) Köstlin, Die synoptischen Evangelien, S. 75.

2) Weil sich Baur durch sein Ausgehen von Johannes den Sinn für das Naive in den Synoptikern hat trüben lassen, sucht er auch in diese Zusammenstellung einen Sinn zu bringen, indem er die Frage der Jünger künstelnd so deutet, als hätten sie an der gehabten Erscheinung des Elias nur die Dauer vermißt (Rückblick auf die neuesten Untersuchungen über den Marcus, Theologische Jahrbücher, 1853, S. 78). Allein ihren Worten nach vermißten sie nicht sein Bleiben, sondern sein Kommen, was sie nach der vorangegangenen Geschichte nicht vermissen konnten.

Propheten zu zeigen. Daß ihm die Männer den Ausgang, der ihm in Jerusalem bevorstand, vorher verkündigten, wie Lucas berichtet, war insofern überflüssig, als er diesen Ausgang eben vorher selbst vorausgesagt hatte (Luc. 9, 22); doch die Absicht des Evangelisten ist wohl, den Tod Jesu, diesen Hauptanstoß für die Denkart der Juden, als begründet in dem göttlichen Rathschluß, für dessen Vertraute die beiden Abgeschiedenen galten, darzustellen. Des Petrus Vorschlag, Jesu und den beiden Gestalten aus dem Geisterreich Hütten zu bauen, die hohe übernatürliche Anschauung wie etwas natürlich Sinnliches festzustellen, bezeichnen Lucas und Marcus als Mißverstand, und ersterer läßt alle drei Jünger schlaftrunken sein, wie sie sich später in Gethsemane wieder zeigen: womit beidemale ihr Abstand von Jesu bezeichnet werden soll, indem sie, während mit ihrem Meister gerade das Höchste und Geheimnißvollste vorgeht, mit betäubten Sinnen am Boden liegen.

Hatte man nun aber auf dem Verklärungsberge, wie einst auf dem Sinai, eine Wolke, welche die Herrlichkeit Gottes in sich schloß, so durfte dieser so wenig als dort stumm bleiben; aber während seine Worte dort an Moses als Aufträge gerichtet waren, die dieser dem Volk überbringen sollte, sind sie hier, dem veränderten Zweck der Scene gemäß, vielmehr an die Jünger als göttliches Zeugniß über Jesum gerichtet. Es sind dieselben Worte aus Jes. 42, 1. vgl. mit Ps. 2, 7, die schon bei Jesu Taufe vom Himmel erschollen waren; nur daß denselben hier, als deutlicher Rückweis auf die Geschichte Mosis, aus jener Stelle, in welcher der Gesetzgeber dem Volk einen Propheten wie er verheißt (5 Mos. 18, 15), die Aufforderung, ihn zu hören, beigefügt ist.

Neben dieser Ableitung der Verklärungsgeschichte darf sich eigentlich nur diejenige Auffassung, welche einen äußern wunderbaren Vorgang in derselben sieht, an einen übernatürlichen Lichtglanz des Gesichts und der Kleider Jesu, eine wirkliche Erscheinung der beiden längstverstorbenen Männer, ein hörbares Reden Gottes aus der Wolke glaubt, noch mit Ehren sehen lassen. Wem dergleichen im Ernste noch annehmbar ist, wer mit seiner eigenen Ueberzeugung noch ganz auf dem Standpunkte der Evangelisten steht, dem bietet freilich auch diese Erzählung keinen Anstoß, und wir haben gegen ihn nichts zu erinnern, als daß wir zweifeln, ob er wirklich ein solcher ist, es sich nicht blos einbildet. Alle diejenigen Erklärungen hingegen, die den Vorfall halb oder ganz natürlich denkbar machen wollen, sind gar zu armselig und ungereimt, als daß es sich verlohnte, bei ihnen länger zu verweilen. Wer sollte denken, daß auch noch Schleiermacher[1]) in der Verwandlung der Gestalt Jesu und dem Glanz, der ihn umleuchtete, eine optische Erscheinung sieht, von der sich aber Näheres nicht angeben lasse, d. h. er will die Sache nicht näher untersucht haben, weil er wohl weiß, daß jede ge-

1) In den Vorlesungen über das Leben Jesu. Ebenso Hase, Leben Jesu, §. 87.

nauere Erörterung die Ungereimtheit der ganzen Auffaſſung in's Licht ſtellen müßte; in den zwei Männern, welche die Evangeliſten aus ihrer Vorſtellung heraus als Moſes und Elias bezeichnen, vermuthet er heimliche Anhänger, die vielleicht mit dem hohen Rathe in Verbindung geſtanden, wozu es trefflich ſtimme, daß ſie Jeſu ſeinen Ausgang vorhergeſagt haben ſollen, da ſolchen Männern der tödtliche Haß des Synedriums gegen ihn bekannt ſein konnte; eine Stimme ſoll gar nicht wirklich zu hören geweſen ſein, ſondern jene optiſche Erſcheinung haben die Jünger in jüdiſcher Art als eine göttliche Erklärung über Jeſum aufgefaßt, und dieß dann ſpätere helleniſtiſche Erzähler als wirkliche Stimme mißverſtanden. So ſind freilich nach dem Vorgang von Paulus und Venturini alle Hauptpunkte der evangeliſchen Erzählung glücklich bei Seite gebracht, Jeſus iſt nicht wirklich verklärt worden, Moſes und Elias nicht erſchienen, keine Himmelsſtimme über ihn erſchollen: dann können wir aber nicht mehr wiſſen, was, oder ob überhaupt etwas der Art mit Jeſu vorgegangen iſt. Dieß ſcheint Ewald zu meinen, wenn er ſagt[1]), wir können nicht mehr angeben, aus welchen niederen Stoffen dieſe Darſtellung ſich hervorgebildet habe, aber ihre innere Wahrheit leuchte ein, ebenſo wie die höheren Stoffe, deren dieſe innere Wahrheit ſich zu ihrer Darſtellung bediene, nicht zweifelhaft ſeien. Niedere Stoffe heißen in der Ewald'ſchen Verſteckſprache die natürlich geſchichtlichen Grundlagen einer Erzählung, höhere Stoffe die altteſtamentlichen Vorſtellungen und Vorgänge, denen ſie nachgebildet iſt, die innere Wahrheit iſt die Idee: was der Verklärungsgeſchichte Hiſtoriſches zum Grunde liege, will alſo Ewald ſagen, können wir nicht mehr wiſſen, aber einleuchtend ſei ihre ideale Wahrheit und unverkennbar die altteſtamentlichen Vorbilder, nach denen ſie ſich geſtaltet habe. Daſſelbe ſagen wir ungefähr auch, nur daß wir von dem x einer angeblich natürlichen Veranlaſſung ganz abſehen, von idealer Wahrheit aber nur die judenchriſtliche Meinung von der Gegenbildlichkeit Moſis und Chriſti und der Zuſammengehörigkeit des Elias mit dem letzteren darin finden können.

Eben um dieſes judenchriſtlichen Charakters der Geſchichte willen hat der vierte Evangeliſt ſie nicht, oder nur in einer bis zum Unkenntlichen veränderten Form, aufgenommen; wovon jedoch erſt weiter unten gehandelt werden kann.

83.

Der Einzug Jeſu in Jeruſalem.

Auf die Verklärungsgeſchichte laſſen ſämmtliche Synoptiker nur noch wenige Reden Jeſu folgen, und ihn dann die verhängnißvolle Reiſe zum

1) Die drei erſten Evangelien, S. 274. Vgl. Geſchichte Chriſtus, S. 338 fg.

Passahfest nach Jerusalem antreten. Von den Abweichungen der drei ersten Evangelisten theils unter sich, theils vom vierten in Betreff dieser Reise ist schon an einem früheren Orte die Rede gewesen; hier haben wir es nur noch mit dem Schlusse derselben, dem Einzug Jesu in Jerusalem, zu thun (Matth. 21, 1—11. Marc. 11, 1—10. Luc. 19, 29—34. Joh. 12, 12—16).

Unter den Antinomien, die sich aus der Vergleichung der so verschiedenartigen auf den Messias bezogenen Stellen des Alten Testaments ergaben, war auch eine, die seine Ankunft betraf. Nach Daniel 7, 13 sollte er mit den Wolken des Himmels kommen; nach Zach. 9, 9 auf einem Esel einziehen. Diese Stelle, in welcher in der That schon ursprünglich ein idealer Friedensfürst gemeint ist, wurde mit mehr Recht als so viele andere auf den Messias bezogen. „Was sagt die Schrift von dem ersten Retter?" heißt es in der von uns schon öfter angeführten rabbinischen Stelle, in welcher der Messias dem Moses gegenübergestellt ist.[1]) Antwort: „2 Mos. 4, 20 steht: Und Moses nahm sein Weib und seine Söhne, und setzte sie auf einen Esel. So auch der letzte Retter, Zach. 9, 9: Arm und auf einem Esel sitzend."[2]) Den Widerspruch dieser aus Zacharias geschöpften Vorstellung mit der aus Daniel sich ergebenden glichen die Rabbinen dahin aus, im Fall es die Israeliten verdienen würden, solle ihr Messias majestätisch in den Wolken des Himmels erscheinen, wären sie aber dessen unwürdig, so solle er armselig auf einem Esel einreiten.[3]) Anders die Christen, welche das Einreiten auf dem Esel in die erste Anwesenheit ihres Messias, d. h. in das Erdenleben Jesu, verlegten, das Kommen mit den Himmelswolken dagegen bei seiner einstigen Wiederkunft erwarteten. Da in der Stelle des Zacharias, sofern sie den König sanftmüthig (von Armuth ist keine Rede) auf dem Friedensthier einziehen läßt, ein Gegensatz gegen die landläufige jüdische Messiaserwartung zu liegen schien, in der er als gewaltiger Krieger vorgestellt war, so ließe sich gar wohl denken, daß Jesus für seinen Einzug in die Hauptstadt absichtlich das Reiten auf einem Esel gewählt hätte, um dadurch an die Stelle des Zacharias zu erinnern, und durch diese anschauliche Demonstration sich von jenem kriegerisch-politischen Messiasthum loszusagen. Denn daß die auch bei Zacharias dem Einziehenden beigelegte Königswürde nicht nothwendig eine politische Auffassung bedingte, haben wir früher auseinandergesetzt. Möchten wir also auch nicht, wie neuerlich öfter geschehen ist, die ganze Angabe, daß Jesus auf einem Esel in Jerusalem eingezogen sei, von vorneherein als unhistorisch von der

1) Midrasch Koheleth 73, 3. S. oben S. 152.

2) Dieser mosaisch-messianische Esel sollte dann derselbe sein, den schon Abraham gegürtet hatte, als er sich zur Opferung Isaak's anschickte. Jalkut Rubeni. 79, 3.

3) Gemara Sanhedr. f. 98, 1.

Hand weiſen, ſo werden wir doch allerdings ſo viel bald finden, daß die evangeliſchen Erzählungen davon weniger nach irgend einer Thatſache, als nach altteſtamentlichen Stellen und dogmatiſchen Vorſtellungen gebildet worden ſind.

Der deutlichſte Beweis davon liegt in der Darſtellung des erſten Evangeliſten, der uns über den Einzug Jeſu etwas Unmögliches berichtet, das er nicht aus irgend einer, wenn auch noch ſo entſtellten Kunde von einem wirklichen Vorfall, ſondern lediglich aus einer von ihm mißverſtandenen Prophetenſtelle geſchöpft haben kann. Wenn er nämlich erzählt, die beiden von Jeſu nach Bethphage geſandten Jünger haben nach ſeiner Anweiſung von da eine Eſelin mit ihrem Füllen gebracht, auf beide Thiere ihre Kleider gebreitet und Jeſum darauf geſetzt, ſo ſteht uns, wenn wir uns denken ſollen, wie Jeſus auf den beiden Thieren zugleich geritten ſei (und an ein abwechſelndes Reiten iſt bei der kurzen Wegſtrecke nicht zu denken), der Verſtand ſtill, und kommt nicht eher wieder in Gang, als bis wir die von dem Evangeliſten citirte Stelle des Zacharias genauer anſehen. Hier heißt es nämlich: „Frohlocke ſehr, Tochter Zions (das: ſaget der Tochter Zions bei Matthäus iſt aus Jeſ. 62, 11), ſiehe dein König kommt zu dir, gerecht und ſiegreich, ſanftmüthig und reitend auf einem Eſel, und einem Füllen, der Eſelin Sohn.“ Nun weiß zwar jeder, der mit der hebräiſchen Dichterſprache nur einige Bekanntſchaft hat, daß damit nicht zweierlei Thiere gemeint ſind, ſondern daſſelbe Thier, das im erſten Vers ein Eſel hieß, im zweiten als Eſelsfüllen näher beſtimmt iſt. Im Allgemeinen wußte das der Verfaſſer des erſten Evangeliums ohne Zweifel ſo gut als wir; aber weil er in der Stelle des Zacharias eine Prophezeiung auf Chriſtus ſah, glaubte er es dießmal genau nehmen und die doppelte Bezeichnung auch von zwei Thieren verſtehen zu müſſen. Hatte er damit der Weiſſagung ihr volles Recht widerfahren laſſen, ſo meinte er das Seinige gethan zu haben, und ſtellte ſich die weitere Aufgabe gar nicht, ſich auch anſchaulich zu machen, wie denn nun der Einritt des Einen Meſſias auf zwei Eſeln vor ſich gegangen ſein möge.

Daß Lucas und Marcus es ihm hierin nicht nachthun, ſondern ſich mit Einem Thiere begnügen, darin zeigt ſich ihre Darſtellung durchaus nicht als die urſprünglichere, denn der Urſprung dieſes Zugs der Erzählung liegt in der Stelle des Zacharias, und dieſer hält ſich Matthäus näher, indem er ihr wörtlich und blindlings folgt, während die beiden andern dieß doch ſchon mit einiger Beſinnung thun. Daß ſie von den zwei Thieren des Matthäus nicht das Mutterthier, ſondern das Füllen zum Dienſte Jeſu wählen, geſchieht aber auch wieder aus einer unhiſtoriſchen Rückſicht, die ſie durch den Beiſatz verrathen, Jeſus habe ein Füllen bringen heißen, auf dem noch kein Menſch geſeſſen habe. In der Stelle des Zacharias war dieß nicht hervorgehoben, aber das Füllen, von dem ſie ſprach, ließ ſich ſo

fassen und kam dann der Ansicht entgegen, daß, wie später nur ein Grabmal, worin noch kein Mensch gelegen (Luc. 23, 53), so jetzt nur ein Thier, auf dem noch kein Mensch gesessen hatte, den heiligen Leib des Messias zu tragen würdig gewesen sei. Daß auch dieß eine Rücksicht ist, die eher für den späteren Erzähler, als für Jesum selbst bestimmend sein konnte, der von einem nicht zugerittenen Thiere sich nur Störung seines Einzugs und damit des beabsichtigten Eindrucks zu versprechen hatte, erhellt von selbst.

Doch daß Jesus nur überhaupt mit Erfüllung der Weissagung des Zacharias auf einem Esel in Jerusalem eingeritten sei, genügte der urchristlichen Sage nicht; der messianische Esel mußte ihm durch höhere Anordnung zur Verfügung gestellt, und er mußte als Messias gewußt haben, wo der für ihn bestimmte Esel angebunden stand und nur abgeholt werden durfte. Dieß mußte er um so mehr gewußt haben, da ja in einer andern alttestamentlichen Weissagung der Messias ausdrücklich als derjenige dargestellt war, der seinen Esel anbindet. Im Segen Jakob's sagt der sterbende Patriarch von Juda, doch so, daß man es auch auf den vielfach vom Messias verstandenen Schilo beziehen konnte (1 Mos. 49, 11): „Er bindet an den Weinstock seinen Esel, und an die Edelrebe seiner Eselin Sohn"; hier hatte also Matthäus abermals seine zwei Esel, die alte und den jungen, alle aber hatten den angebundenen Esel, den Justin der Märtyrer in der That vor dem Einzuge Jesu der Weissagung gemäß an einem Weinstock im Eingange des Dorfes angebunden sein läßt.[1]) Die Evangelisten haben von dem Weinstock nichts, sondern lassen Jesum zu den zwei abgesendeten Jüngern nur sagen, wenn sie in das vor ihnen liegende Dorf hineinkommen, werden sie einen Esel angebunden finden. Die Stelle aus dem Segen Jakob's war ihnen nicht mehr so gegenwärtig, wie die aus Zacharias; darum ist sie aber dem Märtyrer doch ganz mit Recht hier eingefallen, da die evangelische Erzählung in ihrem Anfang ebenso gewiß ursprünglich nach ihr, wie in ihrem Fortgang nach der Prophetenstelle gemacht ist. Eigentlich sollte man ihr zufolge allerdings erwarten, daß der Messias vielmehr beim Absteigen seinen Esel an eine Rebe binden würde; doch wenn dieser schon vorher daran gebunden stand, so gab dieß zugleich eine Gelegenheit, das übernatürliche Wissen des Messias sich erproben zu lassen, und die Macht seiner messianischen Bestimmung dazu, wenn die Jünger dem Eigenthümer des Esels nur zu sagen brauchten, der Messias bedürfe seiner, um denselben ohne Widerrede geliehen zu bekommen. Daß der vierte Evangelist von allen diesen Umständlichkeiten Umgang nimmt, und einfach sagt, Jesus habe ein Eselchen gefunden und sich darauf gesetzt, geschieht nur, weil es ihm neben der Weissagung des Zacharias hier einzig um die Rückweisung

1) Apol. I, 32.

auf die Erweckung des Lazarus zu thun iſt, wozu er ſogleich übergeht (V. 17 fg.).

Indeß die Weiſſagung des Zacharias beſagte nicht blos, daß der meſſianiſche Herrſcher auf einem Eſel in Jeruſalem einziehen ſollte, ſondern ſie forderte aus dieſer Veranlaſſung die Hauptſtadt zum Jauchzen und Frohlocken auf; wie auch die jeſaianiſche Stelle, welche der erſte Evangeliſt ihrer Aehnlichkeit wegen mit der des Zacharias verſchmelzt, das Geheiß enthielt, der Tochter Zions zu ſagen, daß ihr Retter komme. Als ſolchen kündigen nun wirklich nach der Darſtellung der drei erſten Evangeliſten die begleitenden Schaaren Jeſum durch den Ruf: Heil dem im Namen Jehova's kommenden Davidsſohne! und durch Ausbreiten von Kleidern und Beſtreuen des Wegs mit Baumzweigen an; die Hauptſtadt, in welcher nach der ſynoptiſchen Geſchichtsdarſtellung Jeſus noch unbekannt iſt, kommt darüber in Aufregung, und die Leute fragen, wer denn das ſei? worauf er ihnen als Jeſus, der Prophet aus Nazaret in Galiläa, vorgeſtellt wird. Nach Johannes dagegen ſind es Schaaren aus der Stadt ſelbſt, die dem in Jeruſalem nicht unbekannten Jeſus auf die Kunde von ſeiner Annäherung mit jenem Ruf und jenen Huldigungen entgegenkommen; wobei die Kunde von der Auferweckung des Lazarus als Grund dieſer feierlichen Einholung hervorgehoben wird. Bis auf den letzteren Zug könnte das alles, auch den Anſtoß der hierarchiſchen Partei und die Entgegnung Jeſu, wovon die Evangeliſten nicht ganz gleichförmig berichten, mit eingeſchloſſen, ſo geſchehen ſein; aber auch wenn nichts davon geſchehen war, ergab ſich die Erzählung aus der meſſianiſch gefaßten Prophetenſtelle.

Drittes Kapitel.

Die mythiſche Geſchichte des Leidens, Todes und der Auferſtehung Jeſu.

Erſte Mythengruppe.

Das bethaniſche Mahl und das Paſſahmahl.

84.

Das bethaniſche Mahl und die Salbung.

Es iſt eine der älteſten evangeliſchen Ueberlieferungen, daß Jeſus kurz vor ſeinem Leiden bei einem Mahle zu Bethanien von einer Frau mit koſtbarer Salbe geſalbt worden ſei (Matth. 26, 6—13. Marc. 14, 3—9. Joh. 12, 1—8). Dieſe Geſchichte war der erſten Chriſtenheit beſonders werth, wie ſich in dem Worte kund gibt, das Matthäus und Marcus dabei Jeſu in den Mund legen: wo immer in der Welt dieſes Evangelium (von einem ſolchen in der Bedeutung ſeiner eigenen Geſchichte ſprach aber Jeſus ſchwerlich ſchon ſelbſt) werde verkündigt werden, da werde man auch der That dieſer Frau gedenken. Hienach ſollte man erwarten, die beiden erſten Evangeliſten würden uns den Namen der Frau, oder doch ſonſt etwas Näheres über ſie aufbehalten haben; da dieß nicht der Fall iſt, ſo erhellt, daß der erſten Chriſtenheit weniger daran gelegen war, wer Jeſum geſalbt hatte, als daß dieſer überhaupt geſalbt worden war; weßwegen auch außer der Ortſchaft Bethanien noch das Haus, worin es geſchehen war, nebſt dem Hauseigenthümer namhaft gemacht iſt. Warum man aber auf die That-

ſache, daß Jeſus vor ſeinem Leiden geſalbt worden, ſo großes Gewicht legte, das geſteht uns die Erzählung in der Aeußerung, die ſie gleichfalls Jeſu in den Mund legt: daß die Frau ſeinen Leib mit Salbe begoſſen, das habe ſie zu ſeiner Beſtattung gethan, oder damit habe ſie die Salbung ſeines Leichnams zur Beſtattung vorweggenommen, wie Marcus den Ausdruck des Matthäus richtig deutet, während die Wendung bei Johannes, ſie habe die Salbe auf den Tag ſeiner Beſtattung aufbewahrt, den urſprünglichen Sinn bis zur Unverſtändlichkeit verwiſcht. Dieſe Wichtigkeit der im Voraus vorgenommenen Salbung erklärt ſich aber genügend nur daraus, daß die rechtzeitige, d. h. die des Leichnams Jeſu bei ſeinem Begräbniß, nicht wirklich ſtattgefunden hatte; wie ſie denn nach Matthäus und Marcus in der That nicht ſtattgefunden hat, nach Lucas nur beabſichtigt war, und einzig nach Johannes, und zwar mit Aufwendung eines ganzen Centners Specereien, wirklich ausgeführt worden iſt: ein Verhältniß, worauf wir an ſeinem Orte zurückkommen werden.

Doch dieſe Ausſprüche Jeſu bilden nur den Schluß der Scene, welche durch das Auftreten der Frau mit dem Salbgefäß, das ſie über Jeſu Haupt ausgießt, herbeigeführt worden iſt. Dieſe Handlung wird erſt von den Jüngern als Verſchwendung gerügt, mit Hinweiſung darauf, wie viel Gutes um den Werth der koſtbaren Salbe den Armen hätte gethan werden können; dann von Jeſu als wohlgethan in Schutz genommen, da es an Armen und an Gelegenheit, denſelben wohlzuthun, niemals fehle, er aber, und damit die Möglichkeit, ihm Liebe und Ehre zu erweiſen, ihnen bald entzogen ſein werde. Es iſt nicht undenkbar, daß dieß alles wirklich ſo geſprochen worden iſt; wenn aber die weitere Rede Jeſu, welche die Salbung der Frau als Vorwegnahme der Leichenſalbung faßt, ganz darnach ausſieht, aus dem Bewußtſein der erſten Chriſtenheit heraus gebildet zu ſein, die ſich von dem Mangel der Salbung bei der Beſtattung ihres Meiſters ſchmerzlich berührt fand: ſo ergibt ſich von ſelbſt auch für jenen vorangehenden Ausſpruch Jeſu eine ähnliche Vermuthung. Man kann ſich in der älteſten Chriſtenheit als Uebertreibung ihres Armuthsſinnes eine Richtung denken, die als wahrhaft gutes Werk nur die Wohlthätigkeit gegen die Armen, das Almoſen, gelten ließ, dagegen Alles, was auf Schmuck und Zier der Andacht ſich bezog, als Verſchwendung von ſich wies. Dieſer phantaſielos-ebionitiſchen Richtung tritt hier das Bedürfniß des perſönlichen Chriſtuscultus entgegen, und es iſt bezeichnend, daß gerade der vierte Evangeliſt hierin ſo weit geht, in dem von den Armen hergenommenen Einwurfe gegen ſolchen Aufwand bloße Heuchelei zu ſehen, als das wahre Motiv deſſelben Habſucht zu betrachten, und demgemäß ſtatt der Jünger überhaupt, denen Matthäus jenen Einwurf in den Mund legt, nachdem Marcus unbeſtimmt einige daraus gemacht hat, geradezu den Judas, den Kaſſendieb und ſpäteren Verräther, zu ſetzen. Natürlich: war ſchon dem

judenchristlichen Messias gegenüber der Tadel des für seine Person gemachten Aufwandes unstatthaft, so kann er dem fleischgewordenen göttlichen Schöpferworte gegenüber nur von der vollendeten Ruchlosigkeit erhoben werden.

Doch so wenig auf dem Standpunkte des vierten Evangeliums das Bemängeln der Salbung von einem der wenn auch schwachen doch redlichen Eifer, sondern nur von dem verlorenen Zwölften ausgegangen sein konnte, so wenig konnte eine so schöne, so ganz der Würde des Gottessohnes angemessene That von der nächsten besten Unbekannten, sie mußte von der innigsten und sinnigsten Verehrerin Jesu verrichtet worden sein. Als solche war dem Verfasser des vierten Evangeliums, wie wir schon früher gesehen haben, von dem dritten jene Maria, Martha's Schwester, dargeboten, die bei Lucas freilich in Bethanien weder wohnhaft, noch an der Salbung betheiligt ist, sondern, während ihre Schwester dem durchreisenden Jesus eine gastliche Aufnahme bereitet, seiner Rede lauschend zu seinen Füßen sitzt, dafür von der geschäftigen Schwester bei Jesu verklagt, von diesem aber in Schutz genommen wird (Luc. 10, 38—42). Sie und keine andere mußte die salbende Frau gewesen sein: wie sie dort zu Jesu Füßen saß, so mußte sie ihm auch hier nicht das Haupt, wie Matthäus und Marcus erzählen, sondern die Füße gesalbt, sie mußte nicht blos unbestimmt wie viel, sondern ein ganzes Pfund der köstlichsten Nardensalbe im Werth von dreihundert Denaren dazu verwendet haben. In der näheren Bezeichnung der Salbe, sowie in der Angabe ihres Werthes mit Zahlen, hat hier, wie öfters in dergleichen veranschaulichenden und verstärkenden Zügen, der vierte Evangelist die Darstellung des zweiten als Vorarbeit benutzt.

Dem Schwesternpaare aus Luc. 10 hatte Johannes, wie wir früher gesehen haben, den Lazarus als Bruder beigesellt, und so wird die Erzählung von dem Mahle den aussätzigen Simon los, an dessen Stelle Lazarus der Gestorbene und von Jesu Auferweckte tritt. Doch nicht ganz an seine Stelle; er erscheint nämlich nicht wie jener als der Hausherr und Wirth, sondern nur als einer der zu Tische Sitzenden; während Martha aufwartet, wie sie sich in der Erzählung bei Lucas so viel mit der Aufwartung bemüht hatte. Man sieht, der vierte Evangelist will der herkömmlichen Erzählung, welche die Salbung an das Haus des Simon knüpfte, nicht geradezu widersprechen, daher läßt er ihn nur weg und nennt den Lazarus, aber ohne ihn geradezu an die Stelle von jenem zu setzen; so daß man bei ihm nicht weiß, wer denn eigentlich Jesu das Gastmahl gegeben hat, und nur etwa aus Martha's Aufwarten errathen mag, daß es nach Luc. 10, 38 ihr, oder auch ihres Bruders Haushalt gewesen, worin Jesus bewirthet wurde.

Aber der vierte Evangelist hat in seiner Erzählung auch einen Zug,

der uns nach einer ganz andern Seite als nach der Anekdote des dritten von Maria und Martha hinweiſt. Daß er im Unterſchiede von den beiden erſten Maria nicht das Haupt, ſondern die Füße Jeſu ſalben läßt, konnten wir uns zur Noth als Nachklang davon erklären, daß Maria dort bei Lucas zu Jeſu Füßen ſaß; aber daß ſie ſeine Füße mit ihren Haaren trocknet, iſt ein Zug ſo eigenthümlicher Art, daß wir nothwendig fragen müſſen, was er ſoll und wo er herkommt. In erſterer Beziehung kann man ihn als Zeichen der innigen demuthsvollen Hingebung, und ſomit möglicherweiſe als Erzeugniß der eigenen Einbildungskraft des Evangeliſten betrachten; ſobald er ſich aber auch noch in einer andern evangeliſchen Erzählung findet, ſo werden wir einen Zuſammenhang beider Erzählungen, und wenn er ſich der andern tiefer als der unſrigen eingewachſen zeigt, werden wir ferner annehmen müſſen, daß jene andere der unſrigen als Quelle gedient habe. In der That findet er ſich, und findet ſich mit allen Zeichen der Urſprünglichkeit, in der dem Lucas eigenthümlichen Erzählung von der Salbung Jeſu durch eine Sünderin (7, 36—50). Daß dieſe Geſchichte der unſrigen nicht ſo fremd, d. h. nicht die Erzählung von einer ganz andern Begebenheit iſt, wie man gewöhnlich vorausſetzt, iſt aus allerlei Merkmalen abzunehmen. Schon dieß muß auffallen, daß Lucas ſonſt von keiner Salbung weiß, daß alſo bei ihm dieſe Salbung durch die Sünderin, die er freilich nicht nach Bethanien und in die letzten Tage Jeſu, ſondern in die Zeit ſeines Wirkens in Galiläa verſetzt, die Stelle der bethaniſchen Salbung vertritt. Auch bei ihm geht ſie ferner nicht nur über einem Mahle vor, ſondern der Hausherr und Gaſtgeber hat auch denſelben Namen wie der bethaniſche bei Matthäus und Marcus, nämlich Simon, nur daß er nicht als Ausſätziger, ſondern als Phariſäer bezeichnet iſt, wie es zu ſeiner Rolle im Gegenſatz gegen die Sünderin paßte. Wie bei Matthäus und Marcus trägt ferner die Frau ihre Salbe in einem Alabaſtergefäß; wie dort wird ſie, wohl nicht laut von den Jüngern, aber im Stillen von dem Hausherrn, angefochten und von Jeſu in Schutz genommen, wobei freilich Anfechtung wie Abwehr im Zuſammenhang mit der veränderten Perſönlichkeit der Frau ganz andere ſind.

Wie läßt ſich aber eben dieſe Veränderung erklären, oder iſt es überhaupt denkbar, daß aus der geprieſenen Frau, die aus inniger Verehrung ihr Salbgefäß auf das Haupt Jeſu ausgoß, in der Ueberlieferung oder durch Umgeſtaltung eines Schriftſtellers eine verrufene Sünderin werden konnte, die bußfertig die Füße Jeſu mit ihren Thränen benetzte, mit ihren Haaren abtrocknete, mit Küſſen bedeckte und mit Salbe begoß? Hiebei müſſen wir uns erinnern, daß „die Geſchichte von einer Frau, die wegen vieler Sünden bei Jeſu verklagt war", ſo gut wie die von der Frau, die ihn ſalbte, zu den älteſten evangeliſchen Ueberlieferungen gehörte. Das Hebräer-Evangelium

soll sie enthalten und auch Papias sie erzählt haben.[1]) Daß ihr viele Sünden vergeben seien, wird von der Sünderin bei Lucas ausdrücklich gesagt (V. 47); dagegen wird sie nicht wirklich bei Jesu verklagt, sondern der Pharisäer denkt nur bei sich, wenn Jesus ein Prophet wäre, so müßte er wissen, was er da für eine Verehrerin gewonnen habe. Dagegen finden wir im vierten Evangelium in der zwar von der Kritik angefochtenen[2]), aber, wenn auch nicht als Bestandtheil dieses Evangeliums, doch jedenfalls sehr alten Perikope von der Ehebrecherin (8, 1—11) eine Frau, die freilich nur wegen Einer Sünde, in der sie ergriffen worden, ausdrücklich bei Jesu angeklagt und von ihm in Schutz genommen wurde.

Daß eine Erzählung dieser Art, wenn sie im Hebräer-Evangelium vorlag, dem Pauliner Lucas besonders zusagen mußte, erhellt von selbst; aber ebenso daß sie ihm in der Gestalt, wie wir sie jetzt im johanneischen Evangelium lesen, nicht genügen konnte. Hier erscheint die Frau durchaus leidend, sie sucht Jesum nicht auf, sondern wird von Andern zu ihm geschleppt, übt auch, während sie vor ihm steht, keinerlei Handlung aus, sondern ihre Ankläger, Pharisäer und Schriftgelehrte, sind es, die den Fall benützen, Jesu eine verfängliche Frage vorzulegen, der sie aber durch Appellation an ihr eigenes Schuldbewußtsein in einer historisch genommen freilich höchst unwahrscheinlichen Weise entwaffnet. Seinem ganzen Standpunkte nach mußte hier Lucas den Drang zum Heil in der Sünderin selbstthätiger hervortreten, ihre Annäherung an Jesum mehr als eine freiwillige erscheinen lassen. War doch sein verlorener Sohn, wenn auch nothgedrungen, doch aus eigenem Entschluß zum Vater zurückgekehrt und hatte ihm seine Schuld bekannt; der Oberzöllner Zacchäus war aus Eifer, Jesum zu sehen, auf einen Baum gestiegen, der Zöllner im Tempel hatte, um Vergebung flehend, an seine Brust geschlagen: so mußte auch die Sünderin um die Nachsicht, die Jesus ihr angedeihen ließ, in irgend einer Art sich bemüht haben. Als ein solches Bemühen ließ sich die Salbung fassen, und da die Frau, von der diese erzählt wurde, von den älteren Evangelisten nicht genannt, noch sonst etwas Näheres von ihr angegeben war, so stand einer Combination beider Erzählungen um so weniger etwas im Wege, als die Bezeichnung Sünder und Sünderin, die Buße vorausgesetzt, im Sinne des Evangeliums nichts Entehrendes hatte. Als demuthsvolle Sünderin aber durfte die Frau sich nicht dem Haupte, sondern nur den Füßen Jesu nähern; das Erste, womit sie diese benetzte, mußten ihre reuigen Thränen sein; ihre Haare durfte sie nicht für zu gut achten, die thränengebadeten Füße des Herrn zu trocknen, ihre Lippen nicht, sie küssend zu berühren, das kostbarste

1) S. Euseb. Hist. eccl., III, 39, 17.

2) S. z. B. Ewald, Die johanneischen Schriften, I, 270. Dagegen für die Aechtheit Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 285 fg.

Oel nicht, ſie zu ſalben: lauter Züge, die durch die hochmüthige Unterlaſſung der entſprechenden Höflichkeitspflichten von Seiten des phariſäiſchen Wirthes noch beſonders in's Licht geſetzt werden. Im Zuſammenhang damit nehmen dann auch die Reden, die hier nicht zwiſchen Jeſus und ſeinen Jüngern, ſondern zwiſchen ihm und dem phariſäiſchen Wirthe gewechſelt werden, nicht den Aufwand, ſondern den Charakter der ſalbenden Frau zum Gegenſtand. Während der Phariſäer dieſe als eine verworfene und durch ihre Annäherung auch Jeſum herabwürdigende Perſönlichkeit betrachtet, ſtellt Jeſus die phariſäiſche Selbſtgerechtigkeit als Quelle von Liebloſigkeit, die von der Sünderin in Anſpruch genommene und von ihm gewährte Sündenvergebung als Quelle hingebender Liebe in einer Gleichnißrede dar, die in manchen Zügen als das Gegenſtück der Parabel von dem König, der mit ſeinen Knechten abrechnet (Matth. 18, 23—35), angeſehen werden kann. Beidemale zwei Schuldner, der eine mit einer größern, der andere mit einer kleinern Schuld; nur daß bei Lucas beide demſelben Gläubiger, bei Matthäus der eine Knecht dem König, der andere ſeinem Mitknechte ſchuldig iſt. Bei Matthäus will der Knecht, dem der König auf ſein Bitten die größere Schuld erlaſſen hat[1]), ſeinem Mitknecht die kleinere nicht erlaſſen, wird mithin als abſchreckendes Beiſpiel hingeſtellt; bei Lucas umgekehrt iſt der, dem viel erlaſſen wird, auch derjenige, der (hier freilich den, der ihm die Schuld erlaſſen, da von einem, der nun wieder ihm ſchuldig wäre, nicht die Rede iſt) am meiſten liebt, und nur von demjenigen, dem wenig erlaſſen worden, oder der als ſelbſtgerechter Phariſäer wenig Erlaß nöthig zu haben meint, wird geſagt, daß er auch wenig lieben werde.

Wir haben alſo hier eine Gruppe von fünf Erzählungen, in deren Mitte 1) die des Matthäus und Marcus von der Unbekannten ſteht, die bei einem Mahle zu Bethanien das Haupt Jeſu geſalbt hatte, dafür von den Jüngern wegen Verſchwendung in Anſpruch, von Jeſu in Schutz genommen worden war. Auf der äußerſten Linken von dieſer Erzählung ſteht 2) die des Hebräer-Evangeliums von einer Sünderin, die bei Jeſu verklagt und von ihm (wahrſcheinlich, da wir ja die urſprüngliche Erzählung nicht mehr haben) unverdammt, nur mit der Mahnung, nicht mehr zu ſündigen, entlaſſen wurde; auf der äußerſten Rechten 3) die des Lucas von den zwei Schweſtern Martha und Maria, deren eine Jeſum in ihrem Hauſe aufnimmt und geſchäftig bedient, während die andere lauſchend zu ſeinen Füßen ſitzt und gegen den Tadel der Schweſter von ihm in Schutz genommen wird. Die erſte und zweite dieſer Geſchichten combinirt Lucas 4) in ſeiner Erzählung von der die Füße Jeſu ſalbenden Sünderin;

1) Hier treffen beide Gleichnißreden auch im Ausdruck zuſammen. Matth. 18, 25: μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι —. Luc. 7, 42: μὴ ἐχόντων δὲ αὐτῶν ἀποδοῦναι —.

die erſte und dritte Johannes 5) in ſeiner Erzählung von der ſalbenden Maria, nur daß er zugleich aus der vierten combinirten Erzählung des Lucas von der ſalbenden Sünderin die Züge von der Fußſalbung und Abtrocknung mit den Haaren als ſolche beigezogen hat, die ſich auch zu dem empfindſamen Weſen ſeiner bethaniſchen Maria ſchickten.

85.

Das Paſſahmahl und die Abendmahlseinſetzung.

Wie das bethaniſche Mahl der erſten Chriſtenheit beſonders um der Salbung willen von Wichtigkeit war, welche bei demſelben mit Jeſu, als vorausgeſchickter Erſatz der ihm verſagt gebliebenen Todtenehre, vorgenommen worden war: ſo das Paſſahmahl, das er kurz vor ſeinem Ende noch mit den Seinigen in Jeruſalem genoſſen hatte, deßwegen, weil ſich an daſſelbe das Gedächtnißmahl anknüpfte, deſſen wiederholte Feier den eigentlichen Mittelpunkt des urchriſtlichen Gemeindelebens bildete.

Einem ſo wichtigen Vorgange geziemte vor Allem eine entſprechende Einleitung: der Stifter des neuen Bundesmahles mußte ſchon in der Art, wie er das Mahl beſtellte (Matth. 26, 17—19. Marc. 14, 12—15. Luc. 22, 7—13), ſeine höhere Vollmacht bewieſen haben. Wie er, als es ſich um den würdigen Einzug in die Hauptſtadt handelte, nur ſeine Boten zu ſchicken brauchte, um durch die bloße Hinweiſung auf das Bedürfniß des Herrn den erſten beſten Bewohner des nahen Dorfs zur Ueberlaſſung eines Reitthiers zu vermögen, ſo braucht er jetzt nach Matthäus nur ſeine Jünger zu einem beliebigen Bürger der Hauptſtadt zu ſchicken, mit der Ankündigung, der Lehrer beabſichtige, mit ſeinen Jüngern bei ihm das Paſſahmahl zu halten, um ohne Anſtand das erforderliche Speiſezimmer zur Verfügung geſtellt zu bekommen. Schon hierin liegt, da an eine vorangehende Verabredung mit dem Manne im Sinne des Evangeliſten nicht zu denken iſt, etwas Wunderbares, ſei es, daß man ſich dieß als die magiſche Gewalt des Wortes Jeſu, oder als Fügung Gottes zu ſeinen Gunſten denke. Dieſes wunderbare Moment liegt darin, auch ohne daß man in Betracht zieht, wie es bei dem Andrang fremder Feſtbeſucher zur Paſſahzeit natürlicherweiſe ſchwer, wo nicht unmöglich ſein mußte, am Morgen des erſten Feſttags noch für den Abend ein Local in der Stadt unbelegt zu finden.

Nahe lag jedoch der Reiz, das Wunderbare noch anſchaulicher hervortreten zu laſſen, indem man dieſe Beſtellungsgeſchichte vollends ganz in den Model der Beſtellung des Eſels zum Einzug in Jeruſalem drückte. Letzteres ſehen wir bei Marcus und Lucas ſchon darin, daß bei ihnen Jeſus nicht wie bei Matthäus ſeine Jünger überhaupt, ſondern, wie nach dem Eſel,

zwei derſelben (nach Lucas den Petrus und Johannes) abſendet; dann, wie dort die beiden Abgeſandten einen angebundenen Eſel finden ſollten, und wie einſt Samuel dem Saul als Probe ſeiner Sehergabe die Begegnung verſchiedener Leute, worunter auch einige, die Eſſen und Trinken tragen, vorhergeſagt hatte (1 Sam. 10, 2 fg.), ſo ſagt hier bei den zwei mittlern Evangeliſten Jeſus den beiden Jüngern vorher, wenn ſie in die Stadt kommen, ſo werde ihnen ein Menſch mit einem Waſſerkrug begegnen, dem ſollen ſie in das Haus, wohin er gehe, folgen, und den Hausherrn im Namen des Lehrers nach dem Gelaſſe fragen, worin er mit ſeinen Jüngern das Paſſahmahl eſſen könne; darauf werde ihnen der Mann ein großes, bereits mit Polſtern verſehenes Obergemach zeigen, da ſollen ſie die Mahlzeit zurichten: was denn auch alles genau zutrifft.

Von dieſer ganzen Beſtellungsgeſchichte hat hier, wie oben beim Einzug, der vierte Evangeliſt Umgang genommen; wie er dort den Eſel ohne nähere Angabe der Art und Weiſe von Jeſu gefunden werden läßt, ſo läßt er hier ein Gaſtmahl veranſtaltet werden, ohne zu ſagen, wo und wie (13, 1 fg.). Aber iſt denn auch wirklich das Mahl, von dem er redet, daſſelbe mit demjenigen, von welchem die Synoptiker berichten? Es ſcheint nicht; denn während die Synoptiker das ihrige ausdrücklich als das Paſſahmahl bezeichnen, gibt Johannes die beſtimmteſten Andeutungen, daß das ſeinige ein Mahl vor dem Paſſahmahl geweſen, und ſtatt der Einſetzung des Abendmahls, welche die Synoptiker während der Mahlzeit vorgehen laſſen, erzählt Johannes von einer Fußwaſchung, die Jeſus während derſelben mit ſeinen Jüngern vorgenommen habe.

Wenn nach Matthäus am erſten Tage der ungeſäuerten Brode die Jünger zu Jeſu mit der Frage treten: „Wo willſt du, daß wir dir das Paſſahmahl zubereiten ſollen?“ und wenn es dann, nachdem die Beſtellung gemacht iſt, weiter heißt, am Abend habe ſich Jeſus mit den Zwölfen zu Tiſche geſetzt (Matth. 26, 20), nach Lucas (22, 15) mit der Erklärung, wie ſehr er ſich geſehnt habe, dieſes Paſſah mit ihnen vor ſeinem Leiden noch zu eſſen: ſo haben wir hier das Paſſahmahl, das nach moſaiſcher Verordnung (2 Moſ. 12) am Abend des 14. Niſan gegeſſen werden ſollte.[1]) Die Ausflucht aber, daß vielleicht Jeſus, ſei es in der Vorausſicht, daß am folgenden Tage der Tod ihm bevorſtehe, ſei es im Anſchluß an eine durch die übergroße Menge der Feſtbeſucher geforderte (nur leider nicht nachzuweiſende) Sitte, das Mahl einen Tag vorher genoſſen habe, ſchneidet nicht blos Lucas durch ſeine Bezeichnung des Tags als desjenigen,

1) Nach jüdiſcher Rechnung, den Tag Abends 6 Uhr zu beginnen, gehörte die für den Genuß des Oſterlamms beſtimmte Abendſtunde eigentlich ſchon zum 15. Niſan als der Anfang dieſes hohen Feſttags; doch wird ſie in gewöhnlicher Redeweiſe wie auch in der obigen Geſetzesſtelle, noch zum 14. gerechnet.

an welchem das Paſſahlamm geſchlachtet werden mußte (22, 7), ſondern in der That ſchon Matthäus durch ſeinen „erſten Tag der ungeſäuerten Brode" ab, welches nach der moſaiſchen Verordnung (2 Moſ. 12, 15. 18) der 14., keineswegs ſchon der 13. Niſan war.

Dagegen fehlt bei Johannes nicht nur jeder Wink, daß das fragliche Mahl das Paſſahmahl geweſen ſei, ſondern wenn es heißt (13, 1 fg.), vor dem Paſſahfeſte habe Jeſus, im Bewußtſein ſeines nahen Endes auf der einen, wie ſeiner hohen Würde auf der andern Seite, bei einem Mahle dieß und das vorgenommen, ſo war das alſo nicht das Paſſahmahl ſelbſt, ſondern ein früheres. Wenn dann weiterhin die Mahnung Jeſu an Judas, was er thue, bald zu thun, von den Jüngern dahin gedeutet wird, Jeſus möge ihn wohl beauftragt haben, die Feſtbedürfniſſe für die Geſellſchaft einzukaufen (13, 29), ſo ſtand alſo das Feſt, und insbeſondere das Paſſahmahl, erſt bevor, denn eben auf dieſes war allerlei einzukaufen, und daß es noch nicht vorüber war, erhellt vollends unwiderſprechlich daraus, daß am andern Morgen die Juden nicht in das heidniſche Prätorium treten wollen, um ſich nicht zu verunreinigen, ſondern das Paſſah eſſen zu können (18, 28).

Will man nun aber um dieſer ſo offenbar verſchiedenen Art willen, wie die Synoptiker auf der einen Seite, auf der andern Johannes dieſes Mahl bezeichnen, zwei Mahlzeiten unterſcheiden, deren eine mit der Fußwaſchung am 13., die andere mit dem Abendmahl als Paſſahmahlzeit am 14. Niſan gehalten worden ſei[1]), ſo überzeugt man ſich aus andern Zügen bald, daß vielmehr beide Theile doch nur Eine Mahlzeit meinen. Denn nach Johannes wie nach den Synoptikern wird während derſelben der Verrath des Judas, und während oder doch unmittelbar nach dem Aufbruch von derſelben die Verläugnung des Petrus von Jeſus vorherverkündigt, und zwar dieſe letztere auch bei Johannes, der doch die frühere Mahlzeit geben ſoll, als etwas, das noch vor dem nächſten Hahnenſchrei erfolgen werde (13, 38). Dieſe Zeitbeſtimmung zeigt zugleich, was freilich ohnedieß ſchon ſowohl aus dem Eingang der johanneiſchen Erzählung, der die Fußwaſchung als den letzten Liebesbeweis Jeſu gegen ſeine Jünger darſtellt, wie aus den Abſchiedsreden und dem Hinausgang zu dem Orte der Gefangennehmung, die ſich daran ſchließen, ſattſam erhellt, daß Johannes ebenſo gut als die Synoptiker das letzte Mahl Jeſu mit ſeinen Jüngern ſchildern will. Da nun aber dieſes Eine und letzte Mahl Jeſu bei den Synoptikern ebenſo augenſcheinlich die Paſſahmahlzeit ſelber, als bei Johannes eine Mahlzeit am Abend vorher iſt, ſo haben wir hier einen Widerſpruch,

1) So früher z. B. Heß, neuerlich u. A. Röpe, Hiſtoriſch-kritiſche Abhandlung, daß das Mahl des Fußwaſchens Joh. 13 mit dem Paſſahmahle nicht identiſch ſei (1856).

ſo vollſtändig wie nur irgend einen, wobei nothwendig ein Theil Unrecht haben muß. [1])

Daß es Angeſichts dieſes Augenſcheins gleichwohl Theologen gibt, die den Widerſpruch läugnen, zeigt nur, wie in der Theologie noch ein ganz anderes Intereſſe als das der einfachen Wahrheit maßgebend iſt; und daß ſie dabei in entgegengeſetzter Art zu Werke gehen, indem die einen den Johannes zu der Meinung der Synoptiker, die andern die Synoptiker zu der Meinung des Johannes hinüberzuziehen ſuchen, noch andere gar das Eine ſo gut wie das Andere möglich finden [2]), das beweiſt nur, daß ſie zu ſolcher Umdeutung durch keinen der beiderſeitigen Texte, ſondern lediglich durch jenes fremdartige Intereſſe veranlaßt ſind, dem nichts daran liegt, welcher von beiden Theilen nachgeben muß, wenn nur beide unter Einen Hut gebracht, d. h. beide bei hiſtoriſchen Ehren erhalten werden. Damit keiner Unrecht habe, muß einer von beiden ſich das größte Unrecht, d. h. die gewaltſamſte Verdrehung ſeiner deutlichen Worte und ſeiner unverkennbaren Meinung gefallen laſſen. Hier läuft nun aber auch die Grenze zwiſchen ſolchen Theologen, mit denen man verſtändigerweiſe noch verhandeln kann, und denen, die man ſich ſelbſt und dem Princip, in deſſen Dienſt ſie ſich geſtellt haben, überlaſſen muß.

Damit iſt indeß noch nicht geſagt, daß alle diejenigen Theologen, welche

1) Das Verhältniß beider Darſtellungen, auch für den weitern Verlauf der Leidenswoche, wird nachfolgende Tabelle veranſchaulichen:

Monats- und Feſttage nach den Synoptikern.	Wochentage nach ſämmtlichen Evangeliſten.	Monats- und Feſttage nach Johannes.
14. Niſan.	Donnerſtag.	13. Niſan.
Abends	die	Mahlzeit.
15. Niſan. Erſter Feſttag.	Freitag.	14. Niſan.
Leiden	und	Tod Jeſu.
16. Niſan. Zweiter Feſttag.	Sabbat.	15. Niſan. Erſter Feſttag.
Jeſus	im	Grabe.
17. Niſan. Dritter Feſttag.	Sonntag.	16. Niſan. Zweiter Feſttag.
In der	Frühe die	Auferſtehung Jeſu.

2) Das Erſtere u. A. Wieſeler, Chronologiſche Synopſe, S. 334 fg.; das Andere Weizel, Die chriſtliche Paſſahfeier der drei erſten Jahrhunderte, S. 315 fg.; das Dritte Schleiermacher in den Vorleſungen über das Leben Jeſu.

den Widerſpruch der ſynoptiſchen und der johanneiſchen Darſtellung in dieſem Punkte anerkennen, ſich darum ſchon von jeder Befangenheit losgeſagt hätten. Denn wenn es ſich nun fragt, welcher von beiden Theilen Recht und welcher Unrecht haben ſolle, ſo ſchaaren ſich die getreuen Anhänger um ihren Johannes, der nicht Unrecht haben darf, weil dann ſie ſelbſt mit ihrer an ihn geknüpften modernen Gläubigkeit Unrecht hätten. Das iſt eine Rückſicht, ſo unwahr und irreführend wie irgend eine; die hiſtoriſche Prüfung iſt ein Geſchwornengericht, das ſeinen Wahrſpruch unbekümmert um mögliche Folgen zu finden hat. Wenn das vierte Evangelium ſeine Glaubwürdigkeit nicht aus ſich ſelbſt erweiſen kann, ſo muß und wird der Spruch gegen daſſelbe ausfallen, mag daraus der modernen Theologie noch ſo viel Unluſt und Verlegenheit erwachſen.

Prüfen wir hienach die beiden ſich widerſprechenden Darſtellungen, ſo iſt die ſynoptiſche, wornach das letzte Mahl Jeſu das Paſſahmahl am Abend des 14., und ſein Todestag der Tag des Paſſahfeſts, der 15. Niſan, war, jedenfalls die ältere. Anerkanntermaßen haben unſere erſten drei Evangeliſten zwar ſämmtlich nach der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben, aber Quellen benützt, in denen zum Theil viel ältere paläſtiniſche Ueberlieferungen über Jeſum niedergelegt waren. Ferner erſcheint in dem Streite über die Paſſahfeier, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wiederholt zwiſchen der kleinaſiatiſchen Kirche und der römiſchen ausbrach [1]), die Sitte, den 14. Niſan als den Tag, an welchem Jeſus mit ſeinen Jüngern das Oſterlamm gegeſſen habe, durch Begehung des Abendmahls zu feiern, als das uralte Herkommen, für welches ſich die Kleinaſiaten insbeſondere auch auf den Vorgang des Apoſtels Johannes beriefen. Indeſſen auch die Gegner beriefen ſich für ihre Obſervanz, das öſterliche Abendmahl ohne Rückſicht auf den Monatstag erſt am Auferſtehungstag, d. h. am Sonntag, zu genießen, auf die Ueberlieferung ihrer Kirche; der Streit war, wie jeder ächte Kirchenſtreit, nicht hiſtoriſcher, ſondern dogmatiſcher Natur. Das Haften an dem 14. Niſan als dem Tage des jüdiſchen Paſſahmahles erſchien in der ſpäteren Zeit als Judaismus, von dieſem Tage abſehen, hieß das Chriſtenthum vom Judenthum löſen; daher ſehen wir bald auch in der morgenländiſchen Kirche die Fortſchrittsmänner, wie einen Apollinaris von Hierapolis, weiterhin einen Clemens von Alexandrien, auf

1) Ueber dieſen Streit vergleiche Euseb. Hist. eccl., V, 24. Chron. Paschal. Alex. ed. Bonn., I, 13 fg. Baur, Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien, S. 334 fg.; Das Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte, S. 156 fg. Hilgenfeld, Der Paſſahſtreit der alten Kirche (1860); Der Kanon und die Kritik des Neuen Teſtaments, S. 219 fg. Außerdem verſchiedene Abhandlungen von beiden in Zeller's Theologiſchen Jahrbüchern und Hilgenfeld's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie.

der Seite der römiſchen Obſervanz. Dieſe zu begründen, ſagte man nun: das Mahl hielt Jeſus am Tage vor dem Paſſah, das Paſſahlamm aber aß er nicht, ſondern während die Juden es aßen, litt er; er war ja ſelbſt das eigentliche und wahre Paſſahlamm, der Sohn Gottes, von welchem das Lamm nur das weſenloſe Vorbild geweſen war. Dieß war die chronologiſche Durchführung des ſchon von dem Apoſtel Paulus (1 Kor. 5, 7) an die Hand gegebenen Gedankens, daß Chriſtus als unſer Paſſahlamm für uns geopfert ſei; derſelbe Gedanke liegt aber auch der Darſtellung des vierten Evangeliums zu Grunde. Jeſus hat vor ſeinem Leiden kein Paſſahmahl mehr genoſſen, ſondern iſt ſelbſt an die Stelle des Paſſahlamms getreten, indem er an demſelben Tage und in denſelben Stunden, während deren die vorbildlichen Paſſahlämmer am Brandopferaltare des Tempelhofs geſchlachtet wurden, als das wahre Lamm Gottes auf Golgatha ſein Leben verblutete.[1]) Erſt Apollinaris, etwa um 170 n. Chr. weiſt auf dieſe Darſtellung des vierten Evangeliums hin, indem er darauf aufmerkſam macht, daß die entgegengeſetzte Anſicht, die ſich auf den Matthäus berufe (wenn ſie dieſe nicht, wie Apollinaris gethan zu haben ſcheint, nach Johannes umdeute), die Evangelien mit einander in Zerwürfniß bringe. Iſt nun, worauf uns ſo viele Spuren hinweiſen, das johanneiſche Evangelium nicht lange vorher verfaßt, ſo ſehen wir hier in das Motiv ſeiner Darſtellung hinein; wir verſtehen, warum es das letzte Mahl Jeſu auf den Tag vor der Paſſahmahlzeit und den Tod Jeſu auf den Tag dieſer Mahlzeit verlegte, mithin die Darſtellung der älteren Evangelien um einen Tag vordatirte: es war das mit ſeinem ganzen Standpunkt auf's innigſte verwachſene Beſtreben, Jeſum auf dem Gipfel ſeines Wirkens nicht mehr die ausgelebte jüdiſche Feier mitmachen, ſondern durch ſeinen an ihre Stelle geſetzten Tod den Grund eines neuen Religionsweſens legen zu laſſen.

So leicht ſich aber hienach denken läßt, wie der vierte Evangeliſt in dieſer Sache zu einer unhiſtoriſchen Darſtellung kommen konnte, ſo ſchwer ſcheint ſich auf der andern Seite annehmen zu laſſen, daß nun die Synoptiker mit ihrer Zeitbeſtimmung Recht haben ſollten. Das Paſſahmahl zwar macht keinen Anſtoß; aber was weiter in der Nacht und am andern Tage geſchehen ſein ſoll, deſto mehr. Daß das Synedrium in einer ſo heiligen Nacht, wie die nach dem Genuſſe des Paſſahlamms, und an einem ſo heiligen Tage

---

1) Ich bediene mich hier der treffenden Worte eines ſehr rechtgläubigen Theologen: Krafft, Chronologie und Harmonie der vier Evangelien, S. 130. Vielleicht liegt in eben dieſem typiſchen Verhältniß der Grund, warum Johannes (12, 1) das bethaniſche Mahl, bei welchem Jeſus zum Tode geſalbt wurde, auf den ſechsten Tag vor dem Paſſah, d. h. den 10. Niſan, verlegte, wo man nach 2 Moſ. 12, 3—6 die Paſſahlämmer auszuwählen pflegte. Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 298; Urchriſtenthum, S. 40.

als der folgende erſte Feſttag war, nicht nur bewaffnete Diener zur Gefangennehmung Jeſu ausgeſchickt, ſondern auch perſönlich Gerichtsſitzung, Verhör, Urtheil und Klage beim Procurator vorgenommen, und zur Vollziehung der Todesſtrafe an einem ſolchen Tage die Römer veranlaßt haben ſollte, findet man äußerſt unwahrſcheinlich. Diener zwar, wenn gleich nicht ausdrücklich angegeben iſt, daß ſie bewaffnet geweſen, läßt auch Johannes am Hauptfeſttage der Laubhütten von den Hohenprieſtern und Phariſäern ausgeſchickt werden, um Jeſum zu greifen (7, 45. vgl. 32), und nach der Apoſtelgeſchichte (12, 3 fg.) ſetzte Herodes während der Tage der ungeſäuerten Brode den Apoſtel Petrus gefangen, wobei er jedoch allerdings ſeine Verurtheilung und Hinrichtung bis nach dem Feſte zu verſchieben gedachte. Wie ſich in jenen Zeiten das jüdiſche Gerichtsweſen zum jüdiſchen Sabbat- und Feſtkalender geſtellt hatte, darüber ſind wir höchſt ungenügend unterrichtet, da Joſephus in dieſem Punkte nicht ausgiebig, der Talmud aber eine vielfach unklare, ſelbſt widerſprechende Beſtimmungen mit ſich führende Quelle iſt.[1]) So wiſſen wir aus demſelben zwar einerſeits, daß das Synedrium ſich auch an Sabbaten und Feſten, nur nicht in ſeinem gewöhnlichen Local, verſammelte; daß dieß aber auch geſchehen ſei, um Gericht zu halten, wird nicht geſagt, ja anderswo iſt das Gerichthalten unter den am Sabbat verbotenen Dingen aufgezählt. Was aber die Hinrichtung betrifft, ſo iſt uns ein Ausſpruch des Rabbi Akiba aus der hadrianiſchen Zeit aufbehalten: Wer etwas wider die Schriftgelehrten ſagt, wird hinaufgeführt nach Jeruſalem zu einem der drei hohen Feſte, um ihn am Feſte zu tödten, damit das Volk ſich ein Exempel daran nehme. Freilich, ob dieß gerade am Hauptfeſttage geſchehen ſei, wird nicht geſagt; doch hat der Punkt mit der Hinrichtung, da dieſe jedenfalls von den Römern vollſtreckt worden iſt, weniger Schwierigkeit.

Nun wird aber weiter behauptet, daß, von allem Andern abgeſehen, die Darſtellung der Synoptiker ſich ſelbſt widerlege, ſofern ſie den Tag der Hinrichtung Jeſu durch einen Ausdruck bezeichnen, der ihrer eigenen Vorausſetzung, daß es der erſte und Haupttag des Paſſahfeſts, alſo die vorangegangene Mahlzeit das Paſſahmahl geweſen ſei, widerſpreche. Sie bezeichnen ihn nämlich (Matth. 27, 62. Marc. 15, 42. Luc. 23, 54) als den Rüſttag oder Vorſabbat; ſo habe aber der erſte Paſſahtag, der, wie alle erſten Tage der mehrtägigen Feſte, ſelbſt Sabbatsrang hatte, nicht genannt werden können, ſondern es müſſe die Bezeichnung aus einer älteren Darſtellung herübergenommen ſein, in welcher der Tag der Hinrichtung Jeſu, wie bei Johannes, nicht der erſte Feſttag, ſondern der Tag vorher war. Darauf weiſe auch die Angabe des Lucas hin, daß die Frauen am Begräbnißabend noch Specereien und Salben bereitet, über den folgenden Sabbat aber dem Geſetze

1) Vgl. hiezu Bleek, Beiträge, I, 140 fg. Gfrörer, Das Heiligthum und die Wahrheit, S. 197 fg.

gemäß geruht haben (23, 56). Wäre der Todes- und Begräbnißtag der erſte Paſſahfeſttag geweſen, ſo hätten ſie an dieſem ſo wenig als am darauf folgenden Sabbat ſich mit der Zurüſtung der Specereien beſchäftigen dürfen; nur bei Johannes habe das Beeilen der Kreuzabnahme am Abend mit Rückſicht auf die Heiligkeit des folgenden Tags einen rechten Sinn, da bei ihm der Hinrichtungstag der Tag vor dem Paſſah, und erſt der folgende Tag der erſte Feſttag ſei. Allein auch bei Johannes wird der Hinrichtungstag als der Rüſttag nicht auf das Paſſah, ſondern auf den Sabbat bezeichnet (19, 14), als Grund, warum der nächſte Tag nicht habe entweiht werden dürfen, nicht der angegeben, daß es der erſte Tag des Paſſahfeſtes, ſondern daß es ein Sabbat geweſen ſei (19, 31), und nur in dem Beiſatz, jener Sabbat ſei ein großer, d. h. beſonders heiliger geweſen, iſt ſeine Eigenſchaft als zugleich erſter Feſttag angedeutet. Sehen wir demnach auch im vierten Evangelium, wo der Sabbat zugleich der Feſttag iſt, die erſtere Eigenſchaft vorwiegen, ſo ſteht es in dieſer Hinſicht auf demſelben Standpunkt mit den drei übrigen, die von den beiden neben einander geſtellten Tagen den zweiten, den Sabbat, als den heiligern betrachten, und die Vermuthung liegt nahe, daß es wirklich in damaliger Zeit in dergleichen Fällen ſo gehalten worden ſei; wie denn auch eine ſolche Emporhebung des Sabbats über alles Andere durchaus dem Geiſte des ſpäteren Judenthums entſpricht. Jedenfalls hat Baur mit Recht bemerkt, was nach damaliger jüdiſcher Sitte gehen und ſtehen konnte, das habe der Verfaſſer des erſten Evangeliums, der dem Judenthum noch ſo nahe ſtand (und noch mehr die älteren paläſtiniſchen Quellen, aus denen er ſchöpfte), beſſer wiſſen müſſen, als wir es heute wiſſen können, wenn alſo er keinen Anſtand dabei finde, daß Jeſus am erſten Oſtertage verurtheilt und hingerichtet worden, ſo können wir uns füglich dabei beruhigen.

In demſelben Umſtande, der den vierten Evangeliſten veranlaßte, das letzte Mahl Jeſu um einen Tag vorzudatiren, aus dem Paſſahmahl eine Mahlzeit am Tage vorher zu machen, haben wir auch den Grund zu ſuchen, warum er der Einſetzung des Abendmahls (Matth. 26, 20—29. Marc. 14, 17—25. Luc. 22, 14—20) bei dieſer Mahlzeit keine Erwähnung thut. Daß ihm das Abendmahl als chriſtlicher Ritus bekannt geweſen, wäre eine nothwendige Annahme, wenn es auch nicht aus ſeinem ſechsten Kapitel erhellte; aber auch die Vorausſetzung, daß es von Jeſu ſelbſt bei ſeinem letzten Mahle eingeſetzt worden, erſcheint bereits zu des Apoſtels Paulus Zeiten in der Chriſtenheit ſo verbreitet, daß ſie dem Verfaſſer des vierten Evangeliums ſelbſt ohne die ſynoptiſchen bekannt geweſen ſein müßte. Aber ſo wenig auf dem Standpunkte des vierten Evangeliums das letzte Mahl Jeſu ein Paſſahmahl geweſen ſein durfte, ſo wenig durfte er an demſelben das Abendmahl eingeſetzt haben, wenn dieſes nicht als Ableger eines jüdiſchen Feſtgebrauchs erſcheinen ſollte. Als ſolcher, kann man nun zwar ſagen, erſchien es ja nicht, wenn die letzte Mahlzeit Jeſu auf den Abend vor dem Paſſah-

mahl verlegt war; nachdem der vierte Evangeliſt dieß gethan hatte, konnte er Jeſum getroſt das Abendmahl während jener Mahlzeit einſetzen laſſen. Allein in der Vorſtellung der älteſten Gemeinde war, wie aus der Darſtellung der ſynoptiſchen Evangelien hervorgeht, die Einſetzung des Abendmahls durch Jeſum mit der Paſſahmahlzeit ſo feſt verbunden, daß eine letzte, ja überhaupt jede Mahlzeit Jeſu, der jene Einſetzung angehängt wurde, immer wieder als Paſſahmahlzeit genommen worden wäre, und daß, wer das Abendmahl nicht aus Anlaß der Paſſahmahlzeit eingeſetzt wiſſen wollte, es überhaupt nicht bei einer Mahlzeit eingeſetzt ſein laſſen durfte. Dann konnte es aber überhaupt nicht rituell eingeſetzt, ſondern nur ſymboliſch angedeutet werden, wie dieß mit Worten im ſechsten Kapitel, mit vorbildlichen Wunderhandlungen aber in der Wein- und Brodſpende dieſes Evangeliums geſchieht. So war das Abendmahl zwar unverkennbar von Jeſu gewollt und geſtiftet, aber geſtiftet nicht in ſinnlich-realer, ſondern in der myſtiſch-idealen Weiſe des johanneiſchen Evangeliums, und nicht im Anſchluß an einen jüdiſchen Feſtgebrauch, ſondern als ein Neues, worin der Abſchluß jenes Alten gegeben war.

Dieſes Letztere bringt der vierte Evangeliſt noch in einer Weiſe zur Anſchauung, die zunächſt doch wieder als Anſchließung an die Gebräuche des jüdiſchen Paſſah erſcheinen könnte. Als Chriſtus um die Zeit, da die Oſterlämmer geſchlachtet wurden, am Kreuze geſtorben, und ihm als dem wahren Oſterlamm die Beine nicht gebrochen worden waren (wovon ſpäter), ſtieß einer der Soldaten mit der Lanze in ſeine Seite, und alsbald floß Blut und Waſſer heraus, auf daß die Schrift erfüllt würde, welche ſagt: „Sie werden ſehen, in wen ſie geſtochen haben“ (Joh. 19, 33—37. vgl. Zach. 12, 10). Geſtochen hatten ſie nämlich in den Sohn Gottes, deſſen Blut in Wahrheit ein Trank iſt (Joh. 6, 55), nicht blos im geiſtigen Sinne, ſondern auch im leiblichen, im Abendmahl; wobei man das Waſſer, das mit dem Blut aus der Seitenwunde floß, neben ſeiner Beziehung auf das Taufwaſſer zugleich auf das Waſſer beziehen könnte, das nach urchriſtlicher Sitte dem Abendmahlswein beigemiſcht zu werden pflegte.[1]) Während alſo in den ſynoptiſchen Evangelien Jeſus das jüdiſche Paſſahmahl noch mitgenießt und in Anknüpfung an deſſen Gebräuche das Abendmahl ſtiftet, ſtirbt er bei Johannes als das wahre Paſſahlamm, nämlich als der für die Sünde der Welt ſich hingebende Gottesſohn, und ergießt aus ſeiner verwundeten Seite den Lebenstrank, den die blutigen Opfer der Juden zwar vorgebildet hatten, der aber jetzt erſt, im chriſtlichen Abendmahl, wahrhaft und wirklich vorhanden iſt.

1) Justin. Mart. Apol., I, 65 fg.

86.

Die Fußwaſchung, ſammt der Verkündigung des Verraths und der Verläugnung.

War nun aber nach johanneiſcher Darſtellung bei dem letzten Mahle Jeſu weder das Paſſahlamm gegeſſen, noch das Abendmahl geſtiftet worden, ſo war demſelben der eigentliche Inhalt genommen; denn die Verkündigung des Verraths und der Verläugnung, die ihm noch übrig blieb, reichte nicht hin, es in ſeiner herkömmlichen Bedeutſamkeit aufrecht zu erhalten. Ganz miſſen wollte es aber der Verfaſſer des vierten Evangeliums nicht, theils weil es in der chriſtlichen Ueberlieferung jene Bedeutſamkeit einmal hatte, theils weil es den Abſchiedsreden, die er an dieſer Stelle ſeiner Erzählung einfügen wollte, zur erwünſchten Unterlage dienen konnte. Er mußte alſo auf einen Erſatz bedacht ſein, wo möglich einen ſolchen, der einerſeits, wie jene Brod- und Weinaustheilung, den Charakter einer ſymboliſch-exemplariſchen Handlung an ſich trug, andererſeits aber mit den Liebes- und Abſchiedsreden, die er hier anzuknüpfen im Sinne hatte, in innerem Zuſammenhange ſtand. Wie immer, ſah er ſich auch hier in den ihm vorliegenden ſynoptiſchen Berichten um, ob ſie nicht einen Stoff böten, woraus er das, was er brauchte, bilden könnte, und wie gleichfalls öfter, fand er einen ſolchen bei Lucas. Dieſem war, freilich höchſt ſeltſamerweiſe, über dem Streiten der Jünger, wer von ihnen es wohl ſei, auf den die Andeutungen Jeſu wegen des ihm bevorſtehenden Verraths ſich beziehen, das Streiten der Jünger über die Frage eingefallen, wer von ihnen der Größte ſei, und er hatte daher über dem letzten Mahle den von Matthäus paſſender an einen frühern Ort verlegten Rangſtreit der Jünger ausbrechen laſſen (Luc. 22, 24 fg. vgl. Matth. 20, 20 fg.). Aus dieſer Veranlaſſung läßt er Jeſum unter anderem ſagen, im Gegenſatz zu der Weltſitte ſolle unter ihnen der Größere wie der Jüngere und der Angeſehene wie der Diener ſein. „Denn wer iſt größer, der zu Tiſche ſitzt, oder der bedient? nicht der zu Tiſche ſitzt? Ich aber bin unter euch wie der Diener.“ Dieſe Vergleichung findet ſich an einer andern Stelle deſſelben Evangeliums zum förmlichen Gleichniß ausgeführt, indem die Belohnung derer, welche der wiederkommende Chriſtus in der rechten ſittlichen Faſſung finden würde, unter dem Bilde von Knechten dargeſtellt iſt, die der bei Nacht heimkehrende Herr wachend findet. „Wahrlich ich ſage euch, heißt es hier, er wird ſich gürten und ſie zu Tiſche ſitzen heißen und hinzutretend ſie bedienen“ (Luc. 12, 37). Dieſe Bilder hat nun der vierte Evangeliſt hier wirklich in Scene geſetzt, indem er Jeſum ſich mit einem Schurz umgürten und den Jüngern gegenüber den Diener machen läßt, mit der Nutzanwendung am Schluſſe, daß wenn er, der Herr und Lehrer, dieß an ihnen gethan habe, ſie daſſelbe einander erweiſen ſollen,

da der Knecht nicht über dem Herrn, noch der Abgeſandte über dem ſei, der ihn ausſende (13, 4—16). Den Diener aber macht er nicht wie der Herr in jener Gleichnißrede durch Darreichen von Speiſen, ſondern durch einen noch niedrigern Dienſt, den des Fußwaſchens, das zugleich in der dadurch bewirkten Reinigung noch eine weitere ſinnbildliche Bedeutung bot. Und zum deutlichen Zeichen, daß der Evangeliſt mit dieſer Erzählung die Lücke füllen will, die durch Herausnahme der Abendmahlsſtiftung entſtanden iſt, läßt er Jeſum die Fußwaſchung gleichfalls wie etwas vornehmen, das in der Gemeinde wiederholt werden ſollte, wenn er ihn den Jüngern erklären läßt, wie er ihnen, ſo ſollen ſie hinfort einander die Füße waſchen, er habe ihnen ein Beiſpiel gegeben, dem ſie nachleben ſollen; was zwar im Sinne des Evangeliſten nur ſinnbildlich gemeint iſt (übrigens vgl. 1 Timoth. 5, 10), aber doch einen beabſichtigten Anklang an das pauliniſch-lucaniſche: „Das thut, ſo oft ihr's trinket" u. ſ. f. hat.

Daß Jeſus in der letzten Zeit gegen den ungetreuen Jünger Verdacht geſchöpft und dieſen auch geäußert hätte, wäre natürlicherweiſe möglich; allein die Evangeliſten laſſen ihn den Verrath des Judas übernatürlicherweiſe vorherwiſſen und vorherverkündigen (Matth. 26, 21—25. Marc. 14, 18—21. Luc. 22, 21—23. Joh. 13, 18—30), und zwar thun ſie es aus einem Grunde, der ſie bewegen mußte, die Sache ſo darzuſtellen, wenn ſie ſich auch hiſtoriſch nicht ſo verhielt. Dieſen dogmatiſchen Grund, warum Jeſus den Verrath vorhergeſagt und warum er ihn gerade über Tiſche vorhergeſagt haben muß, geſteht uns der vierte Evangeliſt. In erſterer Beziehung legt er Jeſu die Worte in den Mund (13, 19): „Schon jetzt ſage ich es euch, ehe es geſchieht, damit, wenn es geſchieht, ihr glaubet, daß ich es bin." Hiemit iſt das Motiv aller angeblichen Vorherſagungen des eigenen Schickſals, beſonders wenn dieſes ein unglückliches iſt, die in der mythiſchen Geſchichte hochgehaltener Perſonen vorkommen, aufgedeckt. Das Unglück, der Mißerfolg in dem Leben eines Gottesmannes iſt zunächſt immer ein Anſtoß, ſofern die natürliche Vorausſetzung die iſt, daß der Gottgeliebte, der Gottgeſandte, auch von Gott gefördert ſein werde, und dieſer Anſtoß will beſeitigt, die Verneinung der höheren Sendung, die in dem Unglück zu liegen ſcheint, wieder verneint ſein. Eine ſolche Verneinung liegt darin, wenn der Gottesmann das Unglück, das ihn treffen wird, vorherweiß und vorherverkündigt. Wiſſen kann er es nur durch Gott, der ihn durch Mittheilung dieſes Wiſſens als einen ihm nahe Stehenden, und zugleich das Unglück, das er ihm vorher zu wiſſen thut, als ſeine mit der hohen Stellung ſeines Geſandten nicht im Widerſpruch ſtehende Verfügung bezeichnet. Indem ferner der Gottgeſandte ſein Mißgeſchick vorherweiß, und demſelben doch nicht zu entrinnen ſucht, vielmehr im Einverſtändniß mit der höheren Fügung ruhig entgegengeht, erſcheint er demſelben gegenüber nicht blos leidend, ſondern ſelbſtthätig, es erſcheint nicht als fremde Gewalt, die ihn unterdrückt, ſondern

als ein Leiden, das er im Bewußtſein ſeines höheren Zweckes freiwillig übernommen hat.

Ein Anſtoß lag nun aber in dem über Jeſum gekommenen Mißgeſchicke ganz beſonders auch inſofern, als es durch den Verrath eines ſeiner Jünger herbeigeführt war. Konnte ein Vertrauter ihn ſeinen Feinden überliefern, ſo muß dieſer Vertraute nichts Beſonderes in ihm geſehen haben, und behielt er einen ſo falſchen Freund in ſeiner Nähe, ſo kann er ihn nicht durchſchaut, kann ihm mithin kein höheres Wiſſen beigewohnt haben. Dagegen kehrte ſich nun im Bewußtſein ſeiner Anhänger erſtens: er hat ihn durchſchaut, und zwar, wie der vierte Evangeliſt ſteigernd verſichert, ſogar ſchon von Anfang an (6, 64). Zweitens: ſchnöder Undank von Seiten eines Tiſchgenoſſen war für den Meſſias ſchon im Leben ſeines Ahnherrn David vorgebildet (2 Sam. 15. 16) und in der Pſalmſtelle vorhergeſagt (41, 10): „Auch mein Freund, dem ich vertraute, der mein Brod ißt, erhebt gegen mich die Ferſe.“ In dieſer Stelle, die nur der vierte Evangeliſt ausdrücklich anführt, nach der ſich aber dieſe ganze Erzählung von vornherein gebildet haben muß, liegt nun auch der Grund, warum Jeſus den Verrath des Judas gerade über Tiſch vorherſagt. Die Pſalmſtelle, wie ſie lautet, veranlaßte dazu weniger; „der mein Brod iſſet“ bezeichnet ein Verhältniß der Abhängigkeit, ein Band der Dankbarkeit, das der treuloſe Freund verletzt; aber Johannes citirt: „der mit mir das Brod ißt“; die chriſtliche Ueberlieferung ſah in der Pſalmſtelle die Verletzung des heiligen Rechts der Tiſchgenoſſenſchaft durch den Verräther vorausverkündigt. Bei dergleichen Anwendungen und Nachbildungen wird nun aber Alles möglichſt wörtlich und ſinnfällig genommen. Sagt der Meſſias: „der mit mir das Brod ißt“, ſo muß er es geſagt haben, während ſie eben beide Brod mit einander aßen. Sagte er es aber während eines Eſſens, ſo geſchah es am paſſendſten bei demjenigen Eſſen, das der Ausführung des Vorausgeſagten unmittelbar vorherging. Dieſes letzte Eſſen aber war das Paſſahmahl, bei welchem das Brod in eine Schüſſel mit Brei getunkt wurde; daher ſagt Jeſus nicht einfach: „der mit mir Brod ißt“, ſondern: der mit mir die Hand in die Schüſſel tunkt“ (bei Lucas unbeſtimmter: „die Hand meines Verräthers iſt mit mir über Tiſche“). Zunächſt war dieß nur Umſchreibung der Tiſchgenoſſenſchaft überhaupt; das „mit mir“ wollte blos ſagen: während deſſelben Eſſens in die gleiche Schüſſel, ſo daß unter den zwölf Tiſchgenoſſen Jeſu noch keiner beſonders bezeichnet war; Jeſus konnte ja für ſich den Verräther wohl gekannt, aber doch für gut befunden haben, ihn nicht zu nennen, und die Jünger dem Rathen und Fragen, wer es wohl ſein möchte, zu überlaſſen. In dieſer Schwebe bleibt die Sache bei Marcus und Lucas; Matthäus geht weiter und läßt beſtimmt den Judas als Verräther bezeichnet werden. Man muß ſich wundern, daß er dazu nicht das Eintunken benutzt, und von Jeſu denjenigen für den Verräther erklärt werden läßt, der gleichzeitig mit ihm die

Hand mit ihm in die Schüssel taucht; so, wie er es macht, daß zuletzt auch Judas fragt, ob er es sei, und Jesus geradezu mit Ja antwortet, hat es etwas Plumpes und Unwahrscheinliches, das den beiden mittleren Evangelisten nicht behagt zu haben scheint.

Um so mehr Geschick hat an dieser Stelle der vierte Evangelist entwickelt. Daß sein Logoschristus die Kenntniß, die er von jeher von seinem Verräther hatte, jetzt durch die bestimmteste Bezeichnung seiner Person bewiesen haben muß, versteht sich von selbst. Hierin geht er mit Matthäus, aber er geht seinen eigenen Weg. Den Anlaß zur bestimmteren Bezeichnung, den das Eintauchen der Hand ihm bot, läßt er nicht außer Acht. Aber ein gleichzeitiges Eintauchen war ihm noch nicht bestimmt genug. Der soll der Verräther sein, dem Jesus einen Bissen eintaucht und gibt. Uebrigens hängt dieß im vierten Evangelium noch ganz anders zusammen. Dieses letzte Mahl erschien seinem Verfasser als die günstigste Gelegenheit, den Apostel, in dessen Namen er schrieb, und mit ihm die ganze Geistesrichtung, der er diente, zu heben. Wenn irgendwo, so war hier die Situation gegeben, seinen Johannes als den Busenjünger, den Vertrauten, vor welchem der Meister kein Geheimniß hatte, erscheinen zu lassen. Wie der Sohn Gottes im Schooße des Vaters, der arme Lazarus nach seinem Hingang in Abraham's Schooße liegt, so hier Johannes als der Jünger, den Jesus lieb hatte, im Schooße Jesu (nach der orientalischen Sitte des zu Tische Liegens); und nun ergab es sich von selbst, daß in der peinigenden Ungewißheit, wer von ihnen es sein möchte, von dem Jesus als von seinem Verräther spreche, die übrigen sich an den Schooßjünger wandten und durch diesen sich den Aufschluß von Jesu erbaten. Daß als derjenige, welcher die Anfrage der Jünger, nicht unmittelbar an Jesum selbst, sondern an den Lieblingsjünger bringt, gerade Petrus aufgestellt wird, daß dieser Apostelfürst sich dem Johannes so ausdrücklich unterordnen muß, darin legt sich uns eine der innersten Tendenzen des vierten Evangeliums bloß: gerade um das Verhältniß dieser beiden Apostel und der beiden Formen des Christenthums, deren eine sich an den Namen des Petrus knüpfte, die andere von ihm an den Namen des Johannes geknüpft wurde, ist es ihm zu thun; weil nur letzterer als derjenige erscheinen sollte, der Jesu tiefsten Sinn erkannt hatte, wird er hier als derjenige dargestellt, der allein ihn um sein Geheimniß fragen darf.

Daß Judas sich den jüdischen Obern dazu anbietet, seinen Meister in ihre Hände zu liefern, was Matthäus und Marcus nur durch die Geldbelohnung motiviren, das findet sich bei Lucas durch die Bemerkung eingeleitet, der Satan sei in Judas, zubenannt Ischariot, einen aus der Zahl der Zwölfe, gefahren (22, 3). Dieß ist von Johannes so aufgenommen, daß in der oben erwähnten Vorhersagung Jesus geradezu erklärt, einer von den Zwölfen sei ein Teufel (6, 70); was hierauf am Anfang der Erzählung von dem letzten Mahle sich dahin ermäßigt findet, der Teufel habe dem Judas

in's Herz gegeben, Jeſum zu verrathen (13, 2); jetzt, bei Gelegenheit des ihm von Jeſu gebotenen Biſſens, heißt es (V. 27), nach dem Biſſen ſei der Satan in ihn gefahren. Es gereicht alſo der ihm von Jeſu gebotene Biſſen dem Verräther zum Fluch, und unerachtet dieſer Biſſen in der johanneiſchen Erzählung nicht das Abendmahlsbrod iſt, kann man doch nicht umhin, an die pauliniſche Warnung zu denken (1 Kor. 11, 27—29), daß, wer das Brod und den Kelch des Herrn unwürdig genieße, ſich ſelber das Gericht eſſe und trinke: der Gedanke an das Abendmahl, den der Evangeliſt hier planmäßig fernehalten wollte, ſcheint doch unwillkürlich auch bei ihm durchgeſchlagen zu haben.

Erſcheint ſo im vierten Evangelium der böſe Entſchluß des Verräthers durch eine, freilich zu anderem Zwecke vorgenommene Handlung Jeſu gefördert, ſo wird er zur Ausführung ſeines Entſchluſſes durch das Wort Jeſu ausdrücklich fortgeſtoßen (V. 27): „Was du thuſt, das thue bald.“ Richtig hat hierin ſchon Bretſchneider [1]) eine Steigerung der ſynoptiſchen Darſtellung gefunden: während die übrigen Evangeliſten erzählen, Jeſus habe um das Vorhaben des Verräthers gewußt und es nicht verhindert, ſtelle Johannes die Sache ſo dar, als habe er ihn zur Ausführung deſſelben ſogar angetrieben. Der Zweck iſt klar: der Muth Jeſu, ſeine Erhabenheit über alles Wehe, das Menſchen ihm anthun konnten, erſchien in um ſo hellerem Lichte, wenn er dem auf ihn gezückten Stahl nicht nur nicht ausgewichen, ſondern mit einem kühnen: Stoß zu! entgegengetreten war. In derſelben Richtung werden wir bald auch die Scene in Gethſemane von dem vierten Evangeliſten umgebildet finden.

Uebrig iſt uns jetzt von den Vorgängen bei dem letzten Mahle Jeſu nur noch die Verkündigung der Verläugnung des Petrus, die indeß Matthäus und Marcus erſt nach dem Aufbruch von demſelben, auf dem Wege zum Oelberg, und nur Lucas und Johannes noch über dem Mahle ſelbſt vor ſich gehen laſſen (Matth. 26, 30—35. Marc. 14, 26—31. Luc. 22, 31—34. Joh. 13, 36—38). Der Hergang iſt in allen vier Berichten im Weſentlichen derſelbe. Auf eine etwas vermeſſene Verſicherung des Petrus — bei den beiden erſten Evangeliſten, wenn auch alle andern an Jeſu irre oder von ihm abtrünnig würden, werde doch er nicht irre werden; bei den beiden andern, er ſei bereit, für den Meiſter in Kerker und Tod zu gehen, oder ſein Leben für ihn zu laſſen — ſagt ihm Jeſus vorher, daß vielmehr dieſe Nacht ſchon, ehe noch der Hahn krähe, Petrus ihn dreimal verläugnet haben werde. Daß in jener kritiſchen Zeit Petrus eine Schwachheit, die als Verläugnung Chriſti erſchien, ſich habe zu Schulden kommen laſſen, werden wir der einſtimmigen evangeliſchen Ueberlieferung um ſo eher glauben müſſen, je mehr es der hohen Verehrung des Apoſtelfürſten in der älteſten

1) Probabil. 62.

Christenheit zuwiderlief; daß Jesus dem allzu großen Selbstvertrauen des Jüngers, das sich bei verschiedenen Gelegenheiten äußern mochte, bisweilen warnend entgegengetreten, hat alle Wahrscheinlichkeit; daß dieß aber gerade so unmittelbar vor dem Erfolg und daß es in dieser bestimmten Form geschehen sei, muß man um so mehr bezweifeln, als in dem Hahnenschrei und der Dreizahl der Verläugnungsacte das Sagenhafte nicht zu verkennen ist. Bei Marcus sehen wir den poetischen Trieb darin noch weiter fortwuchern, daß er allein der dreimaligen Verläugnung gegenüber auch den Hahnenschrei in eine Zahl setzen zu müssen meint: ehe der Hahn zweimal krähe, werde Petrus ihn schon dreimal verläugnet haben; freilich ein frostiger Einfall, der auch keine weitere Beachtung gefunden hat.

Zweite Mythengruppe.

Der Seelenkampf und die Gefangennehmung Jesu.

87.

Der Seelenkampf in Gethsemane. Stellung des vierten Evangeliums zu dieser Geschichte.

Eine ähnliche Bewandtniß wie mit dem Vorherwissen und der Vorherverkündigung des Verraths und der Verläugnung hat es mit dem Vorgefühl seines Leidens, das die drei ersten Evangelisten Jesu beilegen und in der Scene in Gethsemane zum Ausdruck kommen lassen (Matth. 26, 36—46. Marc. 14, 32—42. Luc. 22, 39—46). Bei aller hohen sittlichen Fassung, bei aller Ergebung in Das, was der einmal übernommene Beruf ihm auflegte, könnte Jesus doch, wie sich ihm nun das Schreckliche als unvermeidlich und sein Hereinbrechen als jeden Augenblick möglich vor die Seele stellte, noch einen schweren innern Kampf zu bestehen gehabt haben. Daß aber dieser Kampf, wie die Evangelisten es darstellen, gerade in die letzten Augenblicke vor dem Hereinbrechen des Verhängnisses gefallen sein soll, sieht schon mehr poetisch als historisch aus; während der Verlauf der Scene selbst, wie die Synoptiker sie schildern, uns über das Unhistorische wenigstens der nähern Ausführung keinen Zweifel läßt.

Von einem Seelenkampfe Jesu vor seinen Leiden ist auch im Hebräer-Briefe die Rede. Nachdem hier von Jesus gesagt worden (4, 15), daß wir an ihm nicht einen Hohenpriester haben, der unsere Schwachheiten

nicht mitzufühlen vermöchte, ſondern einen, der in allen Stücken gleich uns verſucht worden, doch ohne Sünde, heißt es nun weiter (5, 7): „Er hat in den Tagen ſeines Fleiſches Gebet und Flehen zu dem, der ihn vom Tode erretten konnte, mit heftigem Geſchrei und Thränen dargebracht, und erhört um ſeiner Gottesfurcht willen, hat er, obwohl Gottes Sohn, doch durch Leiden Gehorſam gelernt.“ Die Beziehung auf eine Scene wie die in Gethſemane iſt hier ſicherer als an jener andern Stelle deſſelben Briefs (4. 15. vgl. 2, 18) die Beziehung auf die ſynoptiſche Verſuchungsgeſchichte; aber den Keim zu einer ſolchen kann man doch in der letztern Stelle auch ſchon erkennen, und in der ſpäteren evangeliſchen Ausführung ſind jedenfalls die beiden Scenen der Verſuchung und des Seelenkampfs als Seitenſtücke behandelt worden. Dieß zeigt ſich ſchon darin, daß in der urſprünglichſten Darſtellung des Matthäus, dem bei der Verſuchungsgeſchichte Lucas, bei der des Seelenkampfes Marcus folgt, der Kampf Jeſu beidemale aus drei Gängen beſteht.

Dießmal nicht in der fernen Wüſte, ſondern auf einem Gehöfte am Oelberg in der nächſten Nähe von Jeruſalem, wo Jeſus, wie es ſcheint, während der Feſtzeit öfters die Nächte zubrachte, tritt ihn nicht von außen der perſönliche Verſucher, ſondern das ſchreckende Vorgefühl ſeines Leidens und gewaltſamen Todes im eigenen Innern an. Ganz allein, wie dort mit dem Teufel in der Wüſte, iſt er dießmal nicht, ſondern, obwohl an einem einſamen Orte außerhalb der Stadt, hat er doch ſeine Jünger, den Verräther abgerechnet, bei ſich, von denen er indeß nach Matthäus und Marcus die Mehrzahl zurückbleiben heißt, um das Myſterium des Zagens und der Angſt des Gottesſohns, wie früher das ſeiner Verklärung, nur von dem engeren Dreierausſchuß des Zwölfercollegiums anſchauen zu laſſen. Sie ſollen in ſeiner Betrübniß mit ihm wachen, aber ſie vermögen's nicht; ſo oft er ſich ein wenig von ihnen entfernt, um zu beten, findet er ſie, wenn er wieder nach ihnen ſieht, eingeſchlafen und muß ſie zur Wachſamkeit ermahnen; dem tiefen Sinne deſſen, was ſich hier vor ihnen zutrug, waren ſie ſo wenig wie damals auf dem Verklärungsberge, wo Lucas ſie gleichfalls ſchlafend darſtellt, gewachſen.

Hatte ſich in der Verſuchungsgeſchichte der Teufel dreimal, jedesmal mit einer andern Verſuchung, an Jeſum gemacht, und war von ihm jedesmal durch einen andern Ausſpruch der Schrift zurückgeſchlagen worden, ſo findet ſich Jeſus hier dreimal durch die innere Beängſtigung gedrängt, ſeinen himmliſchen Vater um Abwendung ſeines Leidens zu bitten, jedesmal jedoch mit Vorbehalt des höheren göttlichen Willens, dem er ſich zuletzt mit kindlicher Ergebung unterordnet und dem unabgewendeten Leiden muthig und entſchloſſen entgegengeht. Daß hiebei Matthäus zwar bei dem zweiten Gange die Bitte Jeſu noch ein wenig, und zwar paſſend in der Richtung vollſtändigerer Ergebung, zu variiren weiß, das drittemal aber ihn nur noch dieſelbe Rede wiederholen läßt, was Marcus ſchon beim zweitenmale thut, weiſt deutlich

darauf hin, daß es von vorneherein neben dem allgemeinen Inhalte des Gebets nur um die heilige Dreizahl der Gänge zu thun war, d. h. daß die Erzählung auf dogmatischem, nicht auf historischem Wege entstanden ist.

Wenn Lucas mit der Dreizahl der Jünger auch die Dreizahl der Gebetgänge Jesu, wie bei der Versuchungsgeschichte Marcus die drei einzelnen Versuchungen, wegläßt, so geschieht dieß nur, weil er etwas Anderes mitzutheilen hatte, das Spannung und Steigerung in die Erzählung bringt. Nachdem er nämlich das Gebet Jesu übereinstimmend mit Matthäus und Marcus wiedergegeben, läßt er erstlich einen Engel vom Himmel zu seiner Stärkung erscheinen, hierauf Jesum in Bangigkeit gerathen und so angestrengt beten, daß sein Schweiß wie Blutstropfen zur Erde fiel; wo man zwar eine umgekehrte Stellung der beiden Momente erwarten möchte, die von Lucas beliebte aber so scheint verstehen zu müssen, daß die Engelerscheinung den Zweck gehabt habe, Jesum mit der hinreichenden Kraft für die folgende stärkere Gemüthsanfechtung zu versehen. Nachdem er so, zwar nicht drei Gänge Jesu, doch gleichfalls drei Momente: einfaches Gebet, Stärkung durch den Engel, ringendes Gebet mit Blutschweiß, herausgebracht, führt der dritte Evangelist übereinstimmend mit den beiden ersten Jesum zu den Jüngern zurück, wo er die ihnen gleich anfangs ertheilte Ermahnung zum Gebet jetzt mit einem Tadel ihrer Schläfrigkeit wiederholt.

Diese ganze Geschichte fehlt im vierten Evangelium, wie die in so manchem Betracht ähnlichen Geschichten von der Versuchung und der Verklärung Jesu demselben gleichfalls fehlen. Der Grund wird wohl allemal derselbe sein: daß der Logoschristus des johanneischen Evangeliums über dergleichen Bewährungen ein für allemal hinaus war. Der jüdische Messias als der Herr der künftigen Welt mochte sich dem Teufel als dem Herrn dieser Welt wie einem Ebenbürtigen zum Zweikampfe stellen, aber nicht der vom Himmel gekommene, der über Allen stand; der äußere Glanz des Angesichts und der Zusammentritt mit dem jüdischen Gesetzgeber und Propheten mochte für den synoptischen Christus eine Verherrlichung sein, den johanneischen hätte dergleichen nur eingeengt; ein Bangen vor dem Tode endlich, ein Flehen um Abwendung dessen, worin der Verfasser des vierten Evangeliums vielmehr die Verherrlichung Jesu sah, und gar das Bedürfniß der Stärkung durch einen Engel, wäre im Sinne dieses Evangeliums geradezu eine Herabwürdigung Christi gewesen.

Dasjenige übrigens, was in diesen Geschichten auch für ihn Brauchbares lag, mochte sich der Evangelist um so weniger entgehen lassen, je fester er dieselben der evangelischen Ueberlieferung eingewachsen fand. Wie er den wesentlichen Inhalt der Versuchungsgeschichte sich dadurch zu erhalten wußte, daß er von Lucas die Betrachtung des Leidens Jesu als eines satanischen Angriffs sich aneignete, darauf ist schon früher hingewiesen worden. Den beiden Scenen der Verklärung und des Seelenkampfs aber konnte er

ihr Anſtößiges in der einfachſten Weiſe dadurch benehmen und ſie mit der Eigenthümlichkeit ſeines Evangeliums in Einklang ſetzen, daß er ſie combinirte. Sein Jeſus verklärt ſich eben in und durch das Leiden, aber im Leiden weiß und zeigt er ſich zugleich verklärt: damit iſt ebenſo die jüdiſche Aeußerlichkeit der ſynoptiſchen Verklärungsgeſchichte, wie das allzu Leidentliche und Leidenſchaftliche des ſynoptiſchen Seelenkampfes corrigirt.

Schon bei den Synoptikern ſteht die Verklärungsgeſchichte unmittelbar nach einer Leidens- und Todesverkündigung, an welche Jeſus, durch eine Einrede des Petrus veranlaßt, die Mahnung knüpfte (Matth. 16, 25. Marc. 8, 35. Luc. 9, 24): „Wer ſeine Seele (oder ſein Leben) retten will, der wird ſie verlieren; wer aber ſeine Seele verliert um meinetwillen, wird ſie finden.“ Derſelbe Gedanke begegnet uns im Munde des johanneiſchen Chriſtus, nachdem er erſt von ſeiner Verklärung, dann von ſeinem Tode geſprochen hatte (12, 23 fg.), mit den faſt gleichlautenden Worten (V. 25): „Wer ſeine Seele liebt, der wird ſie verlieren; wer aber ſeine Seele haßt in dieſer Welt, der wird ſie zum ewigen Leben bewahren.“ Und weiter ſagt hier Jeſus (V. 26): „Wenn mir einer dient, ſoll er mir nachfolgen ...., wenn einer mir dient, den wird der Vater ehren“: wie er im Zuſammenhang der ſynoptiſchen Leidensverkündigung vor der Verklärung geſagt hatte: „wenn einer mir nachgehen will, der ... folge mir; ... wer ſich meiner ſchämt vor dieſem Geſchlecht, deſſen wird ſich auch des Menſchen Sohn ſchämen, wenn er in der Herrlichkeit ſeines Vaters mit den Engeln des Himmels kommt“ (Matth. 16, 24. Marc. 8, 34. 38. Luc. 9, 23. 26); wozu das entſprechende Gegenſtück an einem andern Orte (Matth. 10, 32) ſteht: „Jeder, der mich bekennt vor den Menſchen, den werde auch ich bekennen vor meinem Vater im Himmel.“

Veranlaßt ſind dieſe Reden im vierten Evangelium dadurch, daß während des letzten Feſtbeſuchs Jeſu, nach ſeinem feierlichen Einzug in Jeruſalem, Griechen, die hierauf gekommen waren, am Feſte anzubeten, d. h. Heiden, die ſich zum Judenthum neigten, vielleicht Proſelyten des Thores waren, Jeſum zu ſehen wünſchten, und zu dem Ende ſich an den Apoſtel Philippus wandten, der in Gemeinſchaft mit Andreas Jeſum davon in Kenntniß ſetzte (12, 20 fg.). Darauf ſagt Jeſus, ohne ſich über das Begehren der Hellenen weiter auszuſprechen: „Gekommen iſt die Stunde, daß des Menſchen Sohn verklärt werde“, wozu im Folgenden ſein Tod als der nothwendige Uebergang bezeichnet wird. Hier haben wir einen der Punkte, wo wir der Eigenthümlichkeit des johanneiſchen Evangeliums auf den Grund ſehen können. Knüpft ſich auf dem Standpunkte der ſynoptiſchen Evangelien die Verklärung des Meſſias an eine Zuſammenkunft mit zwei alten Judenpropheten, ſo iſt ſie im vierten veranlaßt durch das Herankommen der Hellenen, d. h. der Heiden. Die Gläubigen aus der Heidenwelt ſind die reife Frucht, welche das in die Erde fallende Weizenkorn bringt (V. 24),

aber dazu iſt das Erſterben des Weizenkorns, der Tod Jeſu, die unerläßliche Bedingung, in deſſen Gedanken ſich daher der Redende nun vertieft und die oben angeführten Sprüche vom Gewinnen und Verlieren des Lebens, von der Nachfolge und Ehre ſeines Dieners daran knüpft.

Dieſer Gedanke, daß zwiſchen dem irdiſchen Wandel Jeſu und ſeiner Verherrlichung in der Heidenwelt ſein Tod die nothwendige Vermittlung bilde, gibt nun dem Evangeliſten die Möglichkeit an die Hand, in der durch die Annäherung der Hellenen veranlaßten Scene Züge aus der Verklärungsgeſchichte mit Zügen des Seelenkampfs zu verſchmelzen. Durch die in ihm aufgeſtiegenen Todesgedanken bekennt ſich Jeſus im Innerſten erſchüttert; aber als wollte der Evangeliſt die ſynoptiſche Erzählung corrigiren, wo Jeſus den Vater bittet, den Kelch, oder nach Marcus (V. 35, an den alſo auch hier wieder der vierte Evangeliſt anknüpft) die Stunde an ihm vorübergehen zu laſſen, läßt er ſeinen Jeſus ſich ſelbſt die Frage vorlegen: „Und was ſoll ich ſagen?“ (etwa wie jener dort:) „Vater, rette mich aus dieſer Stunde? Aber“ (nein, ſo werde ich nicht ſagen, denn) „dazu bin ich ja in dieſe Stunde gekommen.“[1]) Auch an einer ſpätern Stelle iſt die berichtigende Bezugnahme auf das ſynoptiſche Gebet Jeſu in Gethſemane kaum zu verkennen. Der Mahnung an Petrus nämlich hängt Jeſus bei Johannes die Frage an (18, 11): „Den Kelch, den der Vater mir gegeben hat, ſollte ich ihn nicht trinken?“ Wie wohl angebracht in einem Evangelium für griechiſch gebildete, an das Ideal ſtoiſcher Affectloſigkeit gewöhnte Leſer gerade hier eine Correctur der ſynoptiſchen Darſtellung war, zeigt uns der Spott und Tadel, den von Celſus an ſo viele heidniſche Gegner des Chriſtenthums über den in Gethſemane zagenden Jeſus ausgegoſſen haben.[2])

Es entſpricht ganz dem Standpunkte des johanneiſchen Evangeliums, wenn der philoſophiſche Kaiſer Julian in der Geſchichte von dem Seelenkampfe beſonders das ungereimt fand, daß Jeſus als ein Gott der Stärkung durch einen Engel ſollte bedürftig geweſen ſein. Unſer Evangeliſt konnte dieſen Zug weglaſſen, um ſo füglicher, da ihn unter ſeinen ſynoptiſchen Vorgängern nur Lucas hatte; doch ſicherer war es, denſelben für den Gegner dadurch unbrauchbar zu machen, daß der Anſtoß daran als Folge eines Mißverſtändniſſes dargeſtellt wurde. Allerdings hatte in jenen Augenblicken tiefſter Gemüthsbewegung ein höheres Weſen mit Jeſu geredet, allein es war kein Engel, ſondern Gott ſelbſt geweſen, und er hatte ihn nicht ſtärken müſſen, ſondern, wie Jeſus nicht um Stärkung für ſich, ſondern darum gebeten

1) Selbſt wenn man die Worte: Vater, rette mich aus dieſer Stunde! nicht als Theil der Frage, ſondern als wirkliche Bitte faßt, geht doch hier die Anfechtung ungleich ſchneller und leichter vorüber als bei den Synoptikern.

2) S. die Aeußerungen von Celſus und Julian, wie auch aus dem Evang. Nicodemi, in meinem Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet, II, 429 der vierten Auflage.

hatte, daß der Vater ſeinen Namen (an ihm) verherrlichen möge, ſo hatte ihm die himmliſche Stimme nur die bejahende Verſicherung dieſer Verherrlichung ertheilt; während von der umſtehenden Menge freilich die ganz Ungeweihten und Stumpfſinnigen die Gottesſtimme für einen Donner, die Halberweckten für die Rede eines Engels mit Jeſu hielten (V. 28 fg.).

Wie aber durch dieſe Ableitung von einem Engel die Himmelsſtimme bei Johannes mit der Scene in Gethſemane nach der Darſtellung des Lucas zuſammenhängt, ſo iſt ſie an und für ſich vielmehr aus der ſynoptiſchen Verklärungsgeſchichte genommen. Wie ſie hier aus der Lichtwolke, oder nach dem Ausdruck des zweiten Briefs Petri (1, 17) aus der erhabenen Herrlichkeit herausſchallte, ſo iſt bei Johannes, ohne daß einer ſichtbaren Erſcheinung gedacht würde, die Herrlichkeit in die Worte der Stimme aufgenommen, die nicht, wie in der Verklärungsgeſchichte, Jeſum als Gottes geliebten Sohn, auf den die Jünger hören ſollen, bezeichnet, ſondern nur von der Verherrlichung ſpricht, die ihm ſchon zu Theil geworden ſei und noch ferner zu Theil werden werde. Doch auch ſo erſcheint dieſes Zeichen für das innige Verhältniß des Logoschriſtus zum Vater zu äußerlich; zwiſchen ihnen beiden bedarf es ſolchen Anſuchens von der einen, ſolcher Verſicherung von der andern Seite nicht; nur für die Jünger und ihren noch ſo ſchwachen Glauben kann dergleichen äußere Bewährung erforderlich ſein, und dieß muß Jeſus hier (V. 30) ebenſo ausdrücklich erklären, wie er bei der Auferweckung des Lazarus erklärt hatte, daß er nur um des umſtehenden Volkes willen dem Vater für die Gewährung ſeiner Bitte danke.

Indem auf dieſe Weiſe im vierten Evangelium die Scenen von der Verklärung und von dem Seelenkampfe Jeſu in Eins geſchmolzen werden, fallen ſie als beſondere Geſchichten weg, und bleiben mithin die Stellen, wo beide in den drei erſten Evangelien ſtehen, leer. Eines feierlichen Abſchluſſes der galiläiſchen Wirkſamkeit Jeſu, wie einen ſolchen die Verklärungsgeſchichte in den ſynoptiſchen Evangelien macht, bedarf es im johanneiſchen Evangelium deßwegen nicht, weil hier der galiläiſche Aufenthalt Jeſu dieſes längere Continuum gar nicht bildet, ſondern von vorneherein mit Aufenthalten in Judäa und Jeruſalem wechſelt. Wo aber die Synoptiker die Scene des Seelenkampfes hinſtellen, zwiſchen das letzte Mahl und die Gefangennehmung Jeſu, da konnte Johannes eine ſolche gar nicht brauchen. Sein Jeſus darf ſich nicht erſt auf dem Kampfplatze Muth und Faſſung erringen, ſondern er muß dieſe auf den Kampfplatz ſchon mitbringen. Er muß überdieß, ehe ihn die feindliche Gewalt von den Seinigen reißt, dieſe, die bis dahin Kinder am Verſtändniß geweſen waren, in ausführlicher Mittheilung noch in die Tiefen ſeines Sinnes einweihen, ſie insbeſondere mit dem Gedanken ſeines Todes und der heilſamen Wirkungen deſſelben vertraut, ſie überhaupt erſt mündig, aus Schülern und Dienern zu Freunden und Mitarbeitern machen. Das ließ ſich einestheils nicht erſt am Oelberg, wo jeden Augen-

blick der feindliche Ueberfall zu erwarten war, ſondern nur in der ruhigen Situation des letzten Mahles thun; anderntheils ſetzte es von Seiten Jeſu eine Faſſung voraus, die nicht mehr in's Schwanken zu bringen, in welcher er ſofort fähig war, ruhig und ohne neuen Gemüthskampf der feindlichen Gewalt entgegenzuſchreiten. Es mußte alſo der Kampf ſchon vorher abgemacht ſein, und die entſprechende Scene, wenn auch dem ganzen Standpunkte des Evangeliums gemäß leichter und bläſſer gehalten, an eine frühere Stelle, vor das letzte Mahl, verlegt werden. Jeder Verſuch, zwiſchen die Abſchiedsreden Jeſu vom 14. bis 17. Kapitel und das Anrücken des Verräthers mit ſeiner Schaar im Anfang des 18. bei Johannes den ſynoptiſchen Seelenkampf einzuſchieben, iſt ein Attentat nicht blos auf die ſittliche Hoheit, ſondern überhaupt ſchon auf den männlichen Ernſt des Charakters Jeſu. Wenn ihn hernach der bloße Gedanke an ſein bevorſtehendes Leiden noch einmal in einen ſo heftigen inneren Kampf zurückwerfen konnte, wie wir ihn in Gethſemane erblicken, ſo war es Großſprecherei, mindeſtens Mangel an Selbſtkenntniß, wenn er vorher verſichert hatte, die Welt und ihre Drangſale überwunden zu haben (16, 33). Augenſcheinlich hat derjenige, der die johanneiſchen Abſchiedsreden, insbeſondere das hoheprieſterliche Gebet Kapitel 17 componirte, ebenſo wenig einen nachher noch eingetretenen Seelenkampf in Rechnung genommen, als die ſynoptiſchen Erzähler dieſes Seelenkampfes ihren Jeſus vorher auf der Höhe des hohenprieſterlichen Gebets ſtehend denken; beides ſind nicht auf einander berechnete, von ganz verſchiedenen Geſichtspunkten aus entworfene, ſchlechterdings unvereinbare Darſtellungen, von denen aber in ihrer jetzigen Geſtalt nicht einmal die eine als hiſtoriſch, ſondern die eine nur als naivere, die andere als mehr reflectirte und berechnete Dichtung anzuſehen ſind.

Daß aber auch in dieſen Abſchiedsreden der vierte Evangeliſt nur das ihm von ſeinen Vorgängern gelieferte Material verarbeitet und weiter gebildet hat, erhellt aus dem wiederholten Zuſammentreffen deſſen, was er ſeinen Jeſus hier ſprechen läßt, mit ſynoptiſchen Ausſprüchen Jeſu; wobei wir das für ſeine geiſtige Eigenthümlichkeit bezeichnende Geſetz beobachten können, daß, wo er die Gedanken und Ausſprüche Jeſu vorher durch eigenen Zuſatz umgebildet, ſeiner eigenen Denk- und Ausdrucksweiſe angenähert hat, ihm deren Einfügung in den Zuſammenhang der von ihm frei gebildeten Reden wohl gelingt; wo er ſie dagegen in ihrer urſprünglichen Form beläßt, da hat ihre Verſchiedenheit von ſeiner eigenen Gedankenbildung, oder ſeine Unfähigkeit, ſich aus dieſer heraus in die Denk- und Ausdrucksweiſe des ſynoptiſchen Jeſus zu verſetzen, die Wirkung, daß er dergleichen Originalausſprüche nicht ſelten ganz am unrechten Orte anbringt. Dieſe Ungeſchicklichkeit, ſobald es ſich um Einfügung des Fremdartigen in den Zuſammenhang ſeiner ein- und eigenartigen Darſtellung handelt, ſteht mit der Geſchicklichkeit deſſelben Schriftſtellers, wo er aus ganzem Holze ſchnitzt, ſo wenig

im Widerſpruch, daß vielmehr Eins wie das Andere mit ſeiner durchaus ſubjectiven und in dieſe Subjectivität vertieften Natur nothwendig gegeben iſt.

Der ſynoptiſche Abſchnitt, in welchen der vierte Evangeliſt in dieſen Abſchiedsreden vorzugsweiſe zurückgreift, iſt die Inſtructionsrede Matth. 10. Auch die johanneiſchen Abſchiedsreden ſind ja Inſtructionsreden Jeſu für ſeine Jünger, nur daß es ſich hier nicht um eine Ausſendung bei ſeinen Lebzeiten, ſondern um die Uebernahme des Apoſtelamtes nach ſeinem bevorſtehenden Hingang handelt. Schon bei der dem Abſchiedsmahle unmittelbar vorangehenden Hellenenſcene haben wir Ausſprüche aus dieſer Inſtructionsrede angewandt gefunden, indem der Spruch vom Lieben und Haſſen oder Gewinnen und Verlieren des Lebens, den wir zunächſt aus der Leidensverkündigung Matth. 16, 25 genommen glauben mußten, ſich mit einer unweſentlichen Abweichung auch in der Inſtructionsrede (10, 39) findet. Aus dieſer Rede war ferner, wie ſchon oben erwähnt wurde, dasjenige entlehnt, was Jeſus im vierten Evangelium beim letzten Mahle aus Anlaß der Fußwaſchung ſagt, daß der Knecht nicht größer als ſein Herr, der Abgeſandte nicht größer als der ſei, der ihn abgeſendet habe (Joh. 13, 16. Matth. 10, 24). Sind dieſe ſynoptiſchen Sprüche dem Zuſammenhang der johanneiſchen Darſtellung nicht übel eingefügt, ſo läßt ſich nicht das Gleiche rühmen von den Worten Jeſu gleichfalls aus der Inſtructionsrede (10, 40. Joh. 13, 20), daß in ſeinem Abgeſandten er ſelbſt, und in ihm derjenige, der ihn geſandt habe, aufgenommen werde, die der vierte Evangeliſt nach der Verkündigung des Verraths ohne andern erſichtlichen Zuſammenhang anfügt, als daß er den ihm aus Matth. 10 noch weiter vorſchwebenden und mit dem zuvor angeführten einige Aehnlichkeit bietenden berühmten Spruch gleichfalls noch, ſo gut es gehen wollte, anzubringen wünſchte. Ungleich beſſer gelang es ihm mit dem troſtreichen Spruch Jeſu Matth. 10, 19 fg., daß, wenn ſeine Jünger zur Verantwortung gezogen werden, ſie ſich nicht kümmern mögen, was ſie reden ſollen, denn nicht ſie werden die Redenden ſein, ſondern der Geiſt ihres Vaters werde in ihnen reden. Dieſen Spruch macht der vierte Evangeliſt gewiſſermaßen zum Thema ſeiner Abſchiedsreden, indem er ſeinen Begriff des Paraklet hineinlegt, und ſo den Gedanken in den verſchiedenſten Wendungen durchführt. Daher ſind es hier nur einzelne und immer paſſend angebrachte Anklänge (wie Joh. 14, 26. 16, 13 u. ö.), nirgends wird der Spruch in ſeiner ſynoptiſchen Urgeſtalt eingefügt.

Einem andern Ausſpruche Jeſu, nicht aus der Inſtructionsrede, ſondern aus der ſynoptiſchen Erzählung von dem Seelenkampfe, wollte der vierte Evangeliſt ſeine Urform erhalten, hat es aber nur mit dem Nachtheil zu Stande bringen können, der ihn in ſolchen Fällen zu verfolgen pflegt. Die muthige Aufforderung Jeſu, mit welcher Matthäus (26, 46) und Marcus (14, 42) dieſe Scene ſchließen: „Auf, laſſet uns gehen, ſiehe, der Verräther

naht!" wollte er nicht verlieren, da ſie ſo ganz zu ſeinem Beſtreben, das Leiden Jeſu als ein freiwillig übernommenes darzuſtellen, ſtimmt. Aber die Scene vom Seelenkampfe konnte er ja, wie wir geſehen haben, nicht brauchen, und was er davon brauchen konnte, mußte er an einer früheren Stelle einfügen: ſo fügt er auch jenen Spruch an einer früheren Stelle ein. Das Natürlichſte wäre geweſen, ihn an den Schluß der Abſchiedsreden zu ſtellen, als Aufforderung, den Speiſeſaal und die Stadt zu verlaſſen und an den Oelberg hinauszugehen; und daß ihm der Evangeliſt dieſe Bedeutung geben will, erhellt aus der Abänderung, daß er ſtatt: „Auf, laſſet uns gehen, der Verräther naht", Jeſum ohne Erwähnung des Verräthers ſagen läßt: „Auf, laſſet uns von hinnen gehen" (14, 31). Aber für den Schluß ſeiner Abſchiedsreden hatte der Evangeliſt ein Gebet Jeſu beſtimmt, worin er ihn von den bisherigen Reden an die Jünger zur Anrede an ſeinen himmliſchen Vater aufſteigen ließ: darauf konnte in demſelben Zuſammenhang ohne Schwächung des Eindrucks keine Anrede an die Jünger mehr folgen; ſollte der Spruch gleichwohl ſeine Stelle finden, ſo mußte es früher geſchehen. Da war es dann im Grunde gleichgültig, wo es geſchah; da der Aufforderung auf keinen Fall unmittelbar Folge gegeben wurde, ſo mochte ſie angebracht werden, wo ſich ein Anknüpfungspunkt darzubieten ſchien. Das war aber dort, wo Jeſus das ihm bevorſtehende Leiden als einen Angriff des Fürſten dieſer Welt darſtellt, der ihm jedoch nichts anhaben könne: hier ſchien jener muthige Aufruf paſſend angebracht, und dadurch die ſynoptiſche Darſtellung noch geſteigert. In dieſer galt er nur dem Verräther: im vierten Evangelium iſt es der Teufel ſelbſt, dem Jeſus mit ſo hohem Muthe entgegengeht. Daß nach dieſer Aufmahnung, wie wenn ſie nicht geſprochen wäre, die Abſchiedsreden ungehindert ihren Fortgang nehmen, iſt freilich ſonderbar, aber nicht ſonderbarer als ſo Manches im vierten Evangelium.

88.

Gefangennehmung Jeſu.

Während in den drei erſten Evangelien die Annäherung des Verräthers erſt auf die Beendigung des Seelenkampfs und den muthigen Aufruf an die Jünger folgt, iſt im vierten Evangelium, wo die Geſchichte vom Seelenkampf an dieſer Stelle ausfällt, das Erſte, nachdem Jeſus mit ſeinen Jüngern in dem Garten jenſeits des Kidronbaches angekommen iſt, das Eintreffen des Verräthers. Nach Matthäus und Marcus kommt dieſer mit einem von den Hohenprieſtern und Volksälteſten ausgeſchickten bewaffneten Haufen, dem Lucas die Hohenprieſter und Aelteſten ſelbſt ſammt den Hauptleuten der Tempelwache, Johannes aber eine Cohorte römiſcher Soldaten

mit einem Oberſten beigeſellt, und da es Nacht, wenn auch Vollmondnacht, war, außer den Waffen noch Fackeln und Laternen in die Hände gibt (Matth. 26, 47 fg. Marc. 14, 43 fg. Luc. 22, 47 fg. Joh. 18, 1 fg.).

Daß Judas den Leuten, die Jeſum griffen, zum Führer gedient hatte, war Ueberlieferung in der Chriſtenheit (Apoſtelgeſch. 1, 16), und dieſe Führerſchaft verſtand man gemeinhin ſo, daß er den Schergen der jüdiſchen Hierarchen nicht blos den Weg zu dem Orte gezeigt habe, wo Jeſus ſich aufhielt, ſondern auch ſeine ihnen noch unbekannte Perſon ihnen durch einen Kuß kenntlich gemacht. Von dieſem Kuſſe hat der vierte Evangeliſt nichts, er läßt vielmehr das ganze Geſchäft des Verräthers in der Nachweiſung des dermaligen Aufenthaltsortes Jeſu, von dem er daher angibt, woher ihn Judas wiſſen konnte, beſtehen; denn ſein Jeſus gibt ſich ſelbſt zu erkennen. Bei den Synoptikern geht der Verräther auf Jeſum zu und gibt ihm den verabredeten Kuß, worauf, nach einer vorwurfsvollen Frage an den ungetreuen Jünger, Jeſus von den Häſchern ergriffen wird. Bei Johannes tritt Jeſus, ſobald die Leute vor dem Garten oder Gartenhaus erſcheinen, in göttlicher Vorausſicht alles deſſen, was über ihn kommen ſollte, ihnen entgegen mit der Frage, wen ſie ſuchen? und auf ihre Antwort: Jeſum von Nazaret, erklärt er, daß er es ſei; wozu der Evangeliſt, als wollte er dem Verräther ſeinen Kuß ausdrücklich erſparen, die Bemerkung fügt, auch Judas habe bei den Leuten geſtanden, denen ſich Jeſus ſo zu erkennen gab, die mithin keiner weiteren Bezeichnung ſeiner Perſon bedurften. In dieſem Unterſchiede, daß nach der einen Darſtellung Jeſus durch einen Andern bezeichnet und ſeinen Feinden überliefert wird, nach der andern ſich ſelbſt zu erkennen und ſeinen Feinden in die Hände gibt, liegt wieder der ganze Unterſchied des vierten Evangeliums von den älteren. Der Logoschriſtus, der von ſich geſagt hatte, daß keiner ſein Leben von ihm nehme, ſondern er ſelbſt es freiwillig hingebe, daß er Macht habe, es hinzugeben, aber auch, es wieder zu nehmen (Joh. 10, 8), der mußte dieß auch hier, beim Uebergang in die Gewalt ſeiner Feinde, beweiſen, er durfte nicht erſt abgewartet haben, bis ein Dritter ſagte: Dieſer iſt's, ſondern mußte gleich ſelbſt geſagt haben: Ich bin's. Daß Jeſus damit zugleich ſeine Jünger retten wollen, darin findet der Evangeliſt die Erfüllung, nicht, wie ſonſt, einer altteſtamentlichen Weiſſagung, ſondern eines Wortes von Jeſu ſelbſt, des Spruches nämlich, den er demſelben in dem hohenprieſterlichen Gebet (17, 12) in geiſtig-moraliſchem Sinn in den Mund gelegt hatte, daß er von denen, die der Vater ihm gegeben (den Judas abgerechnet), keinen verloren habe; eine Doppelauffaſſung deſſelben Spruchs, die mit der ganzen Doppelſinnigkeit dieſes Evangeliums auf's Beſte zuſammenſtimmt.

Mit der Wendung, die er der Sache gibt, erreichte übrigens der vierte Evangeliſt noch etwas Anderes. Das in dem Judaskuſſe liegende: dieſer iſt's, konnte auf die Leute keine weitere Wirkung machen, als daß ſie ſofort

zugriffen; trat hingegen Jesus selbst ihnen mit seinem: Ich bin's! entgegen, so war die Scene bereitet für einen jener Effecte, wie rhetorische Schriftsteller sie in der Geschichte eines Marius[1]), des Redners Antonius[2]) u. A. anzubringen liebten, wo die ausgeschickten Mörder vor dem Wort oder dem Anblick des großen Mannes die Schwerter eingesteckt haben oder davongelaufen sein sollten. Unser Evangelist geht noch weiter, er läßt auf das Wort seines Jesus die Leute nicht blos zurückweichen, sondern zu Boden fallen. Daß er dabei das: Ich bin's! dreimal wiederholt (V. 5: Jesus sprach zu ihnen: Ich bin's — V. 6: wie er nun zu ihnen sprach: Ich bin's — V. 8: ich habe euch gesagt, daß Ich es bin), deutet schon darauf hin, daß er in diese Worte einen besondern Nachdruck legt. Mit denselben Worten hatte Jesus, auf dem galiläischen See wandelnd, die zagenden Jünger beruhigt (Joh. 6, 20. vgl. Matth. 14, 27); der Glaube oder die Erkenntniß, „daß Ich es bin", stellt der johanneische Christus wiederholt als das Ziel auf, zu dem er die Seinigen führen will (8, 24. 28. 13, 19). Es ist also in dem: Ich bin's, die ganze Fülle dessen, was Christus ist, die ganze Göttlichkeit seiner Person enthalten; darum wirkt es auch, von ihm gesprochen, als übernatürliches Machtwort. Diese Bedeutung kommt dem Ausdruck aus dem Alten Testament. „Schauet", sagt hier Jehova (5 Mos. 32, 39), „daß ich es bin, und kein Gott neben mir; ich kann tödten und beleben, ich zerschlage und ich heile, und aus meiner Hand rettet keiner." „Ihr seid meine Zeugen", spricht Jehova ein andermal (Jes. 43, 10 fg.), „daß ihr erkennet und glaubet, daß ich es bin; . . . ich bin Jehova, und außer mir kein Retter." Das Wort ist also ursprünglich ein Gotteswort, und indem es der vierte Evangelist seinem Jesus in den Mund legt und es die Wirkung thun läßt, die sonst der Anblick Gottes oder eines andern himmlischen Wesens thut, hat er ihn auch hiedurch über den Standpunkt, den er bei den Synoptikern einnimmt, hoch emporgehoben.

Es folgt nun bei Matthäus und Marcus nach der Handanlegung der Schergen, bei Lucas und Johannes schon vorher, der Schwertschlag eines Jüngers; ein Punkt, in welchem das Fortwachsen der Sage und Dichtung wieder recht zur Anschauung kommt. Daß der unzeitige Muth eines der Begleiter Jesu den Knecht des Hohenpriesters ein Ohr gekostet, darin sind sämmtliche Evangelisten einig; aber welches von beiden Ohren es gewesen, sagen Matthäus und der ihm hier folgende Marcus nicht, erst Lucas und Johannes belehren uns, daß es das rechte war: in einer anschaulichen Scene dieser Art duldet die Sage keine Unbestimmtheit. Weiter aber erfahren wir von den beiden ersten und dem vierten Evangelisten blos, daß

1) Vellej. Hist. Rom. II, 19, 3.
2) Valer. Max. VIII, 9, 2.

der Knecht um ſein Ohr gekommen, aber nicht, daß er wieder dazu gekommen; nur Lucas verſichert uns, daß Jeſus daſſelbe durch Berührung wieder feſtgeheilt habe: wie konnte auch der freundliche Wunderarzt, der ſo manches Uebel, für das er nichts konnte, gehoben hatte, dieſes, wenn auch nicht durch ihn, doch um ſeinetwillen zugefügte ungehoben laſſen? wenn nicht etwa der Prieſterknecht (dem vierten Evangeliſten) des Wunders unwerth, oder das Wunder für dieſen letzten Lebensabſchnitt Jeſu zu klein erſchien. Endlich aber wiſſen die drei Synoptiker ſo wenig den Namen des Jüngers als des Knechtes anzugeben: nur Johannes weiß, daß dieſer Malchus hieß, und daß jenes Petrus war. So wußte bei der Salbungsgeſchichte nur er, daß die ſalbende Frau die bethaniſche Maria, ihr herzloſer Tadler Judas geweſen war; er fand die Salbung dem Charakter der Maria, den Tadel dem des Verräthers ebenſo angemeſſen, wie er hier den Schwertſchlag dem Charakter des Petrus angemeſſen findet. Und zwar in doppeltem Sinne: man konnte es eine muthige Handlung nennen; aber der Muth war übel angebracht und beruhte auf einem ſchweren Irrthum des Jüngers über die wahre Beſtimmung Jeſu. Daher knüpfte ſich ſchon bei Matthäus an den Schwertſchlag des ungenannten Jüngers eine tadelnde Abmahnung des Meiſters; einem von Jeſu ausgeſprochenen Tadel aber ſtatt eines Ungenannten gerade den Petrus in den Weg zu ſtellen, vorausgeſetzt, daß der Tadel eine Sache betraf, die dem überlieferten Charakter des Petrus nicht widerſprach, taugte ganz in den Plan des vierten Evangeliſten. Um dieſen Zug recht feſt an den Namen des Petrus zu heften, bezeichnet er ſpäter bei der Verläugnung den Knecht, der denſelben mit Jeſu im Garten geſehen haben will, als einen Verwandten deſſen, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte (18, 26); aber ſchwerlich hätte der Knecht dann blos geſagt: habe ich dich nicht im Garten mit ihm geſehen? ſondern: du biſt ja der Geſell, der meinem Vetter das Ohr abgehauen hat! und ſchwerlich würde Petrus, wenn er ſich dieſer Handlung bewußt war, ſich in den Palaſt des Hohenprieſters getraut haben. Von den Tadelworten Jeſu bei Matthäus nimmt der vierte Evangeliſt nur die Mahnung, das Schwert in die Scheide zu ſtecken, auf; die Drohung, daß, wer das Schwert nehme, auch durch das Schwert umkommen werde, ſcheint er mit der Ueberlieferung von dem Kreuzestode des Petrus (21, 18 fg.) unvereinbar gefunden zu haben; was endlich Jeſus bei Matthäus von den mehr denn zwölf Engellegionen ſagt, die es nur bei ihm ſtünde, von ſeinem Vater zu ſeiner Hülfe zu erbitten, wenn ihm nicht daran läge, die Schrift und ſeine Beſtimmung zu erfüllen — das hatte ihn Johannes ſo eben thatſächlich beweiſen laſſen. Denn wenn nach ihm Jeſus die Bewaffneten durch ein bloßes Wort zu Boden warf, ſo ſah man ja ſchon, es wäre ihm ein Leichtes geweſen, ſich, und zwar ohne Engellegionen, durch die ihm inwohnende Gottesmacht zu retten, wenn er gewollt hätte.

Während über den Umſtand, daß Jeſus wie ein Räuber gegriffen wird, Matthäus und Marcus ſich mit den Weiſſagungen „der Propheten" tröſten (vielleicht der Stelle Jeſ. 53, 12, die von Lucas früher, 22, 37, angeführt war), ſehen ſie in der Flucht ſämmtlicher Jünger ohne Zweifel die Erfüllung der Weiſſagung des Zacharias (13, 7), die Jeſus bei Matthäus ſchon auf dem Hinausweg zum Oelberg in Erinnerung gebracht hatte (26, 31). Ob der Zug mit dem Jüngling, der im Schrecken das Leintuch, worein er gewickelt war, im Stiche läßt und nackt davonflieht (Marc. 14, 51 fg.), der Ueberlieferung oder der Einbildungskraft des zweiten Evangeliſten angehört, oder ob eine beſondere Abſicht dahinter ſteckt, möchte ſchwer zu entſcheiden ſein.

Dritte Mythengruppe.

Verhör und Verurtheilung Jeſu.

89.

Das Verhör vor dem Hohenprieſter und die Verläugnung des Petrus.

Daß Jeſus durch die Obrigkeiten ſeines eigenen Volkes, deſſen meſſianiſcher Retter er werden wollte, als Verbrecher verurtheilt, dem römiſchen Procurator ausgeliefert, und ſofort durch die Strafe des Kreuzes hingerichtet worden war, das war die furchtbare Negation, durch welche Hoffnung und Glaube ſeiner erſten eben dieſem Volke zugehörigen Anhänger für immer vernichtet ſchienen. Sollten ſie wiederaufleben, ſo konnte dieß nur dadurch geſchehen, daß jene vernichtende Negation ſelbſt wieder negirt wurde. Dieß geſchah zunächſt im Allgemeinen durch die Production des Glaubens an Jeſu Auferſtehung. Hatte der Tod ſeinem Leben ein Ende gemacht, ſo machte die Auferſtehung ſeinem Tod ein Ende, der Tod war verſchlungen in den Sieg. Aber das Sterben und die Qualen, unter denen es erfolgt war, die Anklage und Verurtheilung, die Schmach und Schande, die über den vermeintlichen Meſſias ergangen waren, blieben; ſie konnten aus dem Andenken der Menſchen, auch der an Jeſum gläubigen, nicht verwiſcht, durften daher nicht verläugnet, ſondern mußten in der Vorſtellung ſo gewendet werden, daß ſie ihre verneinende Bedeutung verloren, daß ſie wo möglich zu Stützen des Glaubens, die negativen Werthe zu poſitiven, die Schandmale zu Ehrenzeichen wurden. Dieß konnte in verſchiedener Weiſe geſchehen, und aus dieſem Geſichtspunkt haben wir die Abweichungen der evangeliſchen Berichte über dieſen Abſchnitt des Lebens Jeſu zu betrachten.

In dem Zugeſtändniß, daß Jeſus durch die jüdiſche Obrigkeit des Todes ſchuldig geſprochen worden, ſtimmen ſämmtliche Evangeliſten überein (Matth. 26, 57—27, 1. Marc. 14, 53—15, 1. Luc. 22, 54—71. Joh. 18, 12—30). Daß dabei die beiden erſten das Verhör Jeſu noch in der Nacht, Lucas erſt am andern Morgen vor ſich gehen läßt, wo auch jene beiden den förmlichen Synedriumsbeſchluß erſt gefaßt werden laſſen; daß im Zuſammenhang damit Lucas die Verläugnungen des Petrus vor, die beiden andern nach dem Verhör Jeſu erzählen, und beide Theile auch die Mißhandlungen, die Jeſus während dieſer Stunden erfuhr, verſchieden ſtellen und darſtellen, ſind zufällige, wenigſtens unerhebliche Abweichungen. Wie wird nun aber die Thatſache der Verurtheilung Jeſu durch die Obrigkeit ſeines Landes für den Glauben unſchädlich gemacht?

Für's Erſte wird geſagt: ſie erfolgte auf ein falſches Zeugniß hin. Matthäus und Marcus berichten, das Synedrium habe ſich um falſche Zeugen bemüht, deren ſeien auch viele aufgetreten, aber ihr Zeugniß habe ſich, wie Marcus ſagt, durch gegenſeitige Widerſprüche als unbrauchbar erwieſen. Endlich ſeien, nach Matthäus ihrer zwei, mit der Angabe aufgetreten, Jeſus habe geſagt, er getraue ſich, den Tempel Gottes zu zerſtören und binnen drei Tagen wieder (oder nach Marcus, ſtatt des mit Händen gemachten einen andern, der nicht mit Händen gemacht ſei) zu bauen. (Daß auch ſo ihr Zeugniß nicht zuſammengeſtimmt habe, iſt von Marcus, nachdem er den Inhalt ihrer Ausſagen ſo eben einhellig angegeben hat, eine überapologetiſche Bemerkung.) Inwiefern dieſes Zeugniß, das gar wohl damals vorgebracht worden ſein kann, ein falſches, und was an demſelben Wahres war, iſt an einem früheren Orte auseinandergeſetzt worden. Der dritte und der vierte Evangeliſt gedenken eines ſolchen Zeugniſſes hier nicht, aber beiden iſt es ſeinem Inhalte nach nicht unbekannt geweſen. Nach Lucas wurde etwas Aehnliches ſpäter gegen Stephanus, aber auch da als falſches Zeugniß, vorgebracht (Apoſtelgeſch. 6, 14); Johannes ergreift die feindliche Waffe kühn an ihrer Spitze: ja, Jeſus hat es wirklich geſagt, daß er dieſen Tempel freilich nicht ſelbſt zerſtören, ſondern, wenn ſie ihn zerſtören würden, in drei Tagen wieder aufrichten werde; aber damit hat er nicht, wie die blöden Juden meinten, ihren Tempel von Stein und Holz, ſondern — den Tempel ſeines Leibes gemeint! (2, 19—22.)

Ein zweites Mittel, wodurch die urchriſtliche Ueberlieferung die Anklage und Verurtheilung Jeſu ungiltig machte, iſt die gefliſſentlich wiederholte Angabe, daß er auf die Anfrage des Hohenprieſters wegen der falſchen Zeugenausſage, wie ſpäter vor Pilatus, keine Antwort gegeben habe (Matth. 26, 63. 27, 12. 14. Marc. 14, 61. 15, 5. Luc. 23, 9. Joh. 19, 9). Gab Jeſus keine Antwort, ſo erkannte er das Forum, vor das er geführt war, gar nicht als zuſtändig an; was aber die Hauptſache iſt, er zeigte ſich dadurch als jenes Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird und ſeinen Mund

nicht aufthut, als das Schaf, das vor ſeinen Scheerern verſtummt, d. h. als den Knecht Gottes, oder nach chriſtlicher Auslegung den Meſſias, von dem der Prophet Jeſaia geweiſſagt hatte (53, 7). Auf die Frage, ob er dieſer ſei, bleibt er daher auch die Antwort nicht ſchuldig, ſondern erklärt ſich feierlich in aller Form, mit Hinweiſung auf Pſ. 110, 1 und Dan. 7, 13 fg., für den Meſſias; und daß ihm nun dieß von dem Hohenprieſter und dem Synedrium zum Todesverbrechen gemacht wird, darin lag nach chriſtlicher Anſchauung eine dritte, und zwar ſo zu ſagen eine Selbſtverneinung ihres Urtheilsſpruchs. Verurtheilten ſie ihn, weil er zu ſein behauptet hatte, was er wirklich war, und als was er ſich ſeitdem auf's Kräftigſte erwieſen hat, ſo haben ſie damit in der That nicht ihm, ſondern ſich ſelbſt, ihrer tiefen Verblendung, ihrem verſtockten Unglauben das Urtheil geſprochen.

Die Beſchimpfungen und Mißhandlungen, die Jeſus hierauf von der Dienerſchaft oder auch von den jüdiſchen Würdenträgern ſelbſt zu erleiden hatte, werden von den Evangeliſten verſchieden beſchrieben, aber Verſpottung, Schläge, Backenſtreiche und Spucken in's Geſicht überall hervorgehoben; auch dieß war ja durch Jeſaia in einer Stelle geweiſſagt, die ſich meſſianiſch deuten ließ (50, 6): „Meinen Rücken gab ich hin den Schlagenden und meine Wange den Raufenden, mein Antlitz verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel"; auch dadurch und durch die ſtille Geduld, mit der er es ertrug, erwies er ſich gerade als denjenigen, den ſeine verblendeten Feinde nicht in ihm erkennen wollten.

Die Schwachheit des vornehmſten ſeiner Jünger, ihn zu verläugnen, fällt ohnehin nur dieſem und der Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur zur Laſt, und wird von demſelben alsbald auf's Bitterſte beweint; aber auch dieſe Verläugnung verkehrt ſich vielmehr in ein Zeugniß für die höhere Natur Jeſu durch die Vorausſage, die er davon gemacht und die Genauigkeit, womit der Erfolg ſeiner Vorausſage entſprochen hat. Daß den Erzählern eben nur hieran, an dem dreimaligen Verläugnen gemäß der Vorherſage Jeſu, liegt, ſehen wir aus den Abweichungen, die ſie ſich in Bezug auf Perſonen, Ort und Umſtände erlauben. Während dabei das zweimalige Krähen des Hahns bei Marcus als matte Künſtelei erſcheint, iſt bei Lucas das Umblicken Jeſu nach dem Jünger, als der Hahn krähte, ein wirkungsvoller Zug, der freilich geſchichtlich nach Ort und Umſtänden ebenſo unwahrſcheinlich, als in ſeiner ſagenhaften Entſtehung begreiflich iſt, indem, was Matthäus und nach ihm Marcus ſubjectiv als die durch den Hahnenſchrei wach gerufene Erinnerung des Petrus an die Vorherſage Jeſu darſtellen, bei Lucas objectiv zu einem ſein Innerſtes durchdringenden Blicke Jeſu geworden iſt. Eine Eigenthümlichkeit, die an dieſer Stelle Johannes zeigt, hängt mit einer uns ſchon ſattſam bekannten Tendenz ſeines Evangeliums zuſammen, und iſt insbeſondere ein Seitenſtück zu der Wendung, die er der Erkundigung der Jünger nach dem Verräther beim Abſchiedsmahle gegeben

hat. Wie ſich dort bei ihm die Jünger, ſtatt unmittelbar an Jeſum ſelbſt, durch Petrus an den Lieblingsjünger als Vermittler wenden, ſo wird hier Petrus, den die übrigen in den Hof des hohenprieſterlichen Palaſtes ohne Weiteres eintreten laſſen, durch den „andern Jünger", der dabei als ein Bekannter des Hohenprieſters bezeichnet wird, eingeführt; auch hier iſt demnach eine Gelegenheit benützt, den Gewährsmann des Evangeliums auf Koſten des Apoſtelfürſten zu heben.

In der berühmten chronologiſchen Stelle des dritten Evangeliums (Luc. 3, 1 fg.) hatte der Verfaſſer des vierten für das Jahr, in welchem der Täufer auftrat, zwei Hoheprieſter, Hannas und Kaiphas, gefunden, und dieſe ſelbſt ſchon irrige oder doch ungenaue Angabe ſich ſo wohl gemerkt, daß er den Kaiphas, wo er in der Geſchichte des letzten Lebensjahres Jeſu von ihm ſpricht, mit einem weiteren Irrthum immer nur den Hohenprieſter jenes Jahres nennt (11, 49. 18, 13); als hätte er mit Hannas gewechſelt, da doch, nachdem Hannas durch den römiſchen Procurator Valerius Gratus abgeſetzt worden war, und einige Andere das hoheprieſterliche Amt nur kurze Zeit bekleidet hatten, ſein Schwiegerſohn Joſeph Kaiphas daſſelbe eine Reihe von Jahren, namentlich während der ganzen Procuratur des Pontius Pilatus, verwaltete. Jenem vermeintlich andern Hohenprieſter nun da, wo es für einen Hohenprieſter etwas zu thun gab, beim Verhör und der Verurtheilung Jeſu, wirklich etwas zu thun zu geben, lag dem ſpäteren Evangeliſten um ſo näher, als es ihm zugleich Gelegenheit gab, Jeſum von zwei jüdiſchen Hohenprieſtern verworfen und ſchlecht behandelt werden zu laſſen; wie in ähnlicher Abſicht Lucas Jeſum umgekehrt von zwei nicht jüdiſch-hierarchiſchen Richtern, nämlich außer von Pilatus auch noch von Herodes, unſchuldig befunden werden läßt. Daß ihm über ein Verhör Jeſu vor Hannas keine beſondern Nachrichten zu Gebote ſtanden, verräth ſich auch darin, daß er zum Inhalte deſſelben, nur durch eine Frage des Hohenprieſters nach ſeinen Jüngern und ſeiner Lehre eingeleitet, die Berufung Jeſu auf die Oeffentlichkeit ſeines Wirkens macht, welche ihm die Synoptiker ſchon bei ſeiner Gefangennehmung in den Mund legten (Matth. 24, 55. Marc. 14, 48. Luc. 22, 52 fg.). Daß er dann von dem Verhöre vor dem eigentlichen Hohenprieſter, zu dem er Jeſum von Hannas aus geführt werden läßt, gar nichts ſagt, iſt auffallend und muß ſo lange unbegreiflich bleiben, als man nicht bemerkt, daß er die beiden Punkte, die den älteren Evangelien zufolge bei dieſem Verhöre zur Sprache gekommen waren, in ſeiner Art, Jeſum ſchon von vornherein ſo bedeutend wie möglich hervortreten zu laſſen, vorweggenommen hatte. Für's Erſte nämlich die Rede vom abzubrechenden und wieder aufzurichtenden Tempel hatte er ſchon dem erſten Feſtbeſuche Jeſu eingefügt (2, 19); für's Zweite die Verſicherung, von jetzt an werden ſie des Menſchen Sohn ſitzen ſehen zur Rechten der Kraft und kommend mit den Wolken des Himmels, hatte im vierten Evangelium Jeſus ſogar ſchon beim Zuſammen-

treffen mit seinen ersten Jüngern dem Nathanael in den ähnlichen Worten gegeben (1, 52), von jetzt an werden sie den Himmel offen sehen und die Engel Gottes auf- und absteigen auf des Menschen Sohn.[1]) Selbst von der verdammenden Sentenz des Kaiphas kann man sagen, daß der Evangelist sie vorweggenommen hatte, nicht nur bei der Erzählung von dem Blutrathe (11, 49 fg.), sondern auch so eben wieder (18, 14), wo er mit Rückweisung auf diese Erzählung den Kaiphas als denjenigen bezeichnet hatte, der den Juden den Rath gegeben habe, es sei ersprießlich, daß Ein Mensch statt des ganzen Volks zu Grunde gehe. Es wäre nur etwa noch das von Jesu auf die Frage, ob er Christus, der Sohn Gottes sei, gesprochene Ja übrig gewesen; aber als den Judenmessias wollte der vierte Evangelist seinen Jesus sich nicht so ohne Weiteres bekennen lassen. So geht er über das Verhör bei Kaiphas mit einer summarischen Angabe weg, indem er auch die Verläugnung des Petrus im Hofe des Hannas vor sich gehen läßt, und nur mit seinem für Jesum verdammenden Ergebniß spielt jenes Verhör in die folgende Verhandlung vor Pilatus hinein.

90.

Der Tod des Verräthers.

Den Anstoß, der zum Nachtheil Jesu an der Thatsache genommen werden konnte, daß er von einem seiner Jünger in die Hände seiner Feinde geliefert worden war, hatte die urchristliche Sage, wie wir gesehen haben, von vorneherein dadurch zu beseitigen gesucht, daß sie diesen Verrath von Jesu vorhergewußt und vorherverkündigt werden, ja schon im Alten Testamente vorhergesagt sein ließ. Auch der Verläugnung Petri hatte sie durch solche Vorherverkündigung von Seiten Jesu zum Voraus den Stachel benommen; aber sie hatte es auch nachträglich noch durch die herzliche Reue, die sie den Petrus bezeigen ließ (wie er sie denn wirklich bezeigt haben mag) gethan. Eine ähnliche nachträgliche Sühne war bei dem Verrathe des Judas um so mehr erforderlich, je weiter dessen Verschuldung über die des Petrus hinausging: hier war es mit einfacher Reue nicht einmal gethan, sondern die Reue mußte zur Verzweiflung werden; ja, ob er bereute oder nicht, den Verräther mußte schlechterdings das göttliche Strafgericht ereilen.

Daß einen Verräther nach seiner That Reue anwandelt, daß er wohl auch durch eigene Hand oder durch einen Unfall um's Leben kommt, ist möglich und schon dagewesen; aber unsere Neutestamentlichen Nachrichten über

1) Beidemale: ἀπάρτι ὄψεσθε —.

den Ausgang des Judas weiſen in ihrer Zwieſpältigkeit nicht auf eine Thatſache, ſondern auf verſchiedene altteſtamentliche Stellen und Vorbilder hin, die höchſtens an eine, übrigens mit dem Verräther wahrſcheinlich gar nicht zuſammenhängende Thatſache angeknüpft worden ſind. Nach Matthäus nämlich (27, 3—10) hat Judas, wie er hörte, daß Jeſus verurtheilt ſei (wovon man freilich nicht begreift, wie es ihn überraſchen konnte), ſeinen Verrätherlohn im Tempel den Hohenprieſtern und Aeltern mit dem Bekenntniß, ihnen unſchuldiges Blut überliefert zu haben, hingeworfen, und jene haben dann, nachdem ſich Judas aus Verzweiflung erhenkt hatte, für das Geld, das ſie als Blutgeld nicht in den Tempelſchatz legen mochten, von einem Töpfer einen Acker zum Begräbniß für Fremde gekauft, der, wie der Evangeliſt ſagt, um des daran haftenden Blutes Jeſu willen bis auf ſeine Zeiten Blutacker genannt worden ſei. Nach der Apoſtelgeſchichte hingegen, wo aus Anlaß der Wiederbeſetzung ſeiner Stelle im Apoſtelcollegium Petrus von dem Ende des Verräthers ſpricht (1, 16—20), hatte er ſeinen Sündenlohn nicht zurückgegeben, ſondern ſelbſt noch für denſelben, unbekannt von wem, ein Grundſtück ſich erworben, auf welchem er aber in Kurzem, nicht durch Selbſtmord, ſondern durch einen jähen Sturz[1]), der ihm den Leib berſten machte, geendet hatte; ein Unfall, der in ganz Jeruſalem bekannt geworden, dem Grundſtück den Namen Blutland, hier alſo von dem Blute des Verräthers, zuwege brachte. Dieſen beiden Erzählungen iſt nichts gemein, als der plötzliche Tod des Judas und der Name eines Grundſtücks bei Jeruſalem; wovon das Erſtere, daß es mit dem Verräther nicht gut geendet haben könne, ein Poſtulat des chriſtlichen Bewußtſeins war, ob man geſchichtlich etwas davon wußte oder nicht: das Andere, daß ein Grundſtück jenes Namens bei Jeruſalem geweſen, möglich iſt, aber es braucht den Verräther nichts angegangen zu haben, die chriſtliche Sage konnte auch ſo das Blutland mit dem Blutmenſchen in Verbindung bringen.

Was nun näher die Erzählung bei Matthäus betrifft, ſo iſt vor Allem der Tod durch den Strick, wie ſie den Judas endigen läßt, der altteſtamentliche Verräthertod. Von Ahitophel, dem ungetreuen Rathe David's, der dieſen Ahnherrn des Meſſias an Abſalom verrathen hatte, heißt es (2 Sam. 17, 23): „Er ſtand auf, ging hin . . und erhenkte ſich", ganz wie von Judas: „Er entwich, ging hin und erhenkte ſich." Das that freilich Ahitophel nicht aus Reue, ſondern weil er ſah, daß ſein verrätheriſcher aber kluger Rath nicht befolgt worden war; er hatte den David verderben wollen, und ſah nun ſein eigenes Verderben voraus, dem er durch Selbſtmord zuvorkam. Judas ſah den Davidsſohn durch ihn in's Verderben geſtürzt, und dieß ſtürzte ihn in Verzweiflung.

---

1) Luther freilich überſetzt das πρηνὴς γενόμενος Apoſtelgeſch. 1, 18, wie das ἀπήγξατο Matth. 27, 5, durch „ſich erhenket"; was ein offenbarer Fehler iſt.

Dieſe iſt übrigens nach der Erzählung des Matthias nicht das Erſte, ſondern es geht ihr ein Act der Reue, die Zurückgabe des Verrätherlohns mit dem Bekenntniß der Schuld, voran. Auch die Reue des Judas war etwas, das man chriſtlicherſeits vorausgeſetzt haben wird, ob man geſchichtlich davon wußte oder nicht; und daß ſie ſich im Hinwerfen des Lohns in den Tempel geäußert habe, glaubte man in einer Prophetenſtelle zu finden. Matthäus citirt den Jeremia, aber was er anführt, iſt aus Zacharia (11, 13), und das Verſehen des Evangeliſten rührt daher, daß ihn der Töpfer, von dem in der Stelle, ſo wie er ſie überſetzte, die Rede iſt, an das berühmte Töpferorakel bei Jeremia (18, 1 fg.) erinnerte. In dem Orakel des Zacharia beſtellt Jehova den Propheten zum Hirten des Volks, der aber, des undankbaren Amtes bald überdrüßig, ſeinen Lohn oder ſeine Entlaſſung fordert. Man gibt ihm dreißig Sekel Silbers, und Jehova heißt ihn den herrlichen Werth, deſſen er (Jehova in ſeinem Stellvertreter) von dem Volke werthgeachtet worden, in den Schatz werfen; worauf der Prophet die dreißig Sekel nimmt und ſie in das Haus Jehova's in den Schatz wirft. Hatte nun Judas für ſeinen Verrath wirklich dreißig Silberlinge erhalten, ſo drang ſich freilich die Herbeiziehung dieſer Stelle von ſelbſt auf; ich glaube aber, daß ſie ſich ohnedieß ſchon aufdrang, und die dreißig Silberlinge für den Verräther eben aus dieſer Stelle genommen ſind. Ein ſchmählich geringer Preis, deſſen ein gottgeſandter Hirte, und in letzter Beziehung Jehova ſelbſt, von dem undankbaren Volke werth geſchätzt worden, mußte an den verhältnißmäßig in jedem Fall geringen Preis erinnern, für welchen der beſte und getreueſte Hirte der Schafe (Hebr. 13, 20. 1 Petr. 2, 25) von ſeinem Verräther verkauft worden war; und fand ſich jener Preis in der Prophetenſtelle auf dreißig Silberſekel feſtgeſtellt, ſo iſt ſie und keine hiſtoriſche Kunde die Quelle, aus deren Vollmacht — wohlgemerkt nur Matthäus, der die Stelle anführt und dabei mit der griechiſchen Ueberſetzung derſelben merkwürdigerweiſe auch im Worte ſeiner Erzählung zuſammentrifft[1]), den Verrätherlohn des Judas auf jene Summe feſtgeſetzt hat. Der Unterſchied iſt freilich nicht zu überſehen, daß, was in der Prophetenſtelle ein Lohn, in der evangeliſchen Erzählung ein Kaufpreis iſt, mithin, während dort nur zwei Partien, die Miether und der Gemiethete, hier drei, der Verkäufer, der Käufer und der Verkaufte, ſich finden; dort der Gemiethete den Lohn, hier aber nicht der Verkaufte, ſondern der Verkaufende den Preis erhält. Wenn es daher dort weiter heißt, der Gemiethete und ſo ſchlecht Belohnte, d. h. der Prophet, habe auf Jehova's Geheiß ſeinen Lohn, die dreißig Silberlinge, in den Tempel geworfen, ſo konnte dieß hier nicht der Verkaufte, ſondern nur der Verkäufer,

1) Zach. 11, 12 nach der Ueberſetzung der LXX.: καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου, τριάκοντα ἀργυροῦς. Matth. 26, 15: καὶ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια.

d. h. der Verräther thun, denn der hatte ja die Silberlinge erhalten; auf dieſen angewendet aber gab der Zug einen trefflichen Beweis ſeiner Reue, ſofern das empfangene Geld in den Tempel werfen ſo viel war, als es den Hütern des Tempels, den Hohenprieſtern und Aelteſten, von denen er es als Preis ſeines Verrathes empfangen hatte, vor die Füße werfen.

Nun erzählt aber Matthäus, die Hohenprieſter haben das von Judas ihnen zurückgeſtellte Geld als Blutgeld nicht in den Tempelſchatz werfen mögen, ſondern haben dafür einen Töpferacker gekauft, und gerade hiefür beruft er ſich auf die Weiſſagung des Propheten. Woher nun der Evangeliſt den Acker nimmt, werden wir vielleicht ſpäter finden; den Töpfer aber nahm er gleichfalls aus der Prophetenſtelle, nur nicht aus deren wirklichem Sinne, ſondern aus einem alten Mißverſtande. Wohin nach Jehova's Geheiß der Prophet ſeinen ſchlichten Lohn werfen ſollte und warf, das iſt im hebräiſchen Texte mit einem Worte angegeben, das mit den Vocalzeichen, die ihm gewöhnlich untergeſetzt werden, einen Töpfer bedeuten müßte, ſo aber geradezu ſinnlos wäre, mit andern Vocalzeichen aber den Schatz bedeuten kann, und ſo ohne Zweifel zu nehmen iſt. Doch der evangeliſche Erzähler hielt ſich an die gewöhnliche Lesart mit ihrem Töpfer. Nun heißt es aber in der Stelle des Propheten, er habe die dreißig Silberlinge in das Gotteshaus geworfen, worauf dann als nähere Beſtimmung das Wort folgt, das wir mit Schatz überſetzen, der ſich im Tempel befand, der Evangeliſt aber mit Töpfer, dergleichen ſich keiner daſelbſt befand. Das Hinwerfen in den Tempel kann alſo mit dem Hinwerfen vor den Töpfer nicht daſſelbe geweſen ſein, und ſo hat der Evangeliſt zwei Acte daraus gemacht, die er ſogar verſchiedenen Perſonen zutheilte. Wer nämlich die Silberlinge in den Tempel warf, das war nach ihm der Verräther; wer ſie aber dem Töpfer brachte, das waren die Hohenprieſter, die das Blutgeld nicht in ihrem Schatze haben wollten. Warum brachten ſie aber das Geld dem Töpfer? Als Kaufpreis für ein Grundſtück, das ſie zum Begräbnißplatz für Fremde von ihm erwarben, an dem aber von dem Gelde, wofür es erworben worden, der Name Blutacker kleben blieb.

Dieſes Grundſtück kann der Evangeliſt nicht aus der Stelle des Zacharia genommen haben, wo von einem ſolchen keine Spur iſt; dagegen erinnert es uns an die Erzählung der Apoſtelgeſchichte von dem Ende des Verräthers, die, im übrigen ſo abweichend, doch darin mit der des Matthäus zuſammenſtimmt, daß auch ſie von einem Grundſtück ſpricht, das aber der Verräther noch ſelbſt, und nicht als Begräbnißplatz für Fremde, ſondern für ſeine eigenen Zwecke, auch nicht gerade von einem Töpfer erkauft habe. Woher dem Urheber dieſer Erzählung das Grundſtück gekommen, iſt nun leicht zu ſehen, denn er geſteht es ſelbſt. Er findet nämlich in dem Umſtande, daß der Verräther unmittelbar nach dem Ankauf deſſelben ſeinen Tod fand, die Erfüllung der Weiſſagung Pſ. 69, 26: „Ihr Gehöfte ſoll wüſte werden, und

keiner sei, der darin wohne." Es ist dieß einer jener angeblich davidischen Leidenspsalmen, die in der Christenheit frühzeitig auf die Leiden des Davidssohns bezogen wurden. Aus ihm (V. 22) ist der Essig mit Galle genommen, womit Jesus am Kreuze getränkt worden sein soll, und eine andere Stelle desselben (V. 10) wird im vierten Evangelium als erfüllt in der von Jesu vorgenommenen Tempelreinigung angeführt (2, 17). Die Strafen, die darin den Feinden des Redenden angedroht werden, ließen bei messianischer Fassung des Psalms eine Deutung auf Jesu Widersacher überhaupt, die ihm feindliche Partei unter dem jüdischen Volke, im besondersten Sinne jedoch auf denjenigen, der sich an ihm am schwersten versündigt hatte, den Verräther, zu. Sollte aber dessen Grundstück verödet werden, so mußte er erst ein solches haben, und woher wird er es gehabt haben, als eben von dem Lohne seines Verraths, der sich jetzt durch die Verödung des dafür erkauften Grundstücks an ihm rächte? War aber sein Gehöfte verödet und unbewohnt, so mußte er, der Bewohner, gestorben sein. Daß sie ausgelöscht werden aus dem Buche des Lebens, war ja in demselben Psalm (V. 29) den Widersachern angewünscht, und in einem andern von dem Verfasser der Apostelgeschichte bei dieser Gelegenheit gleichfalls angeführten Psalm (109, 8) hieß es: „Seiner Tage seien wenige!" Daß aber des Verräthers früher Tod kein natürlicher sein durfte, verstand sich theils von selbst, theils lag es in dem gleichen Psalm angekündigt, der sein Grundstück mit Verödung bedrohte. Durch ihren eigenen Tisch, war den Widersachern angewünscht (V. 23), mögen sie zu Falle kommen; ganz wie es nun in der Apostelgeschichte von Judas heißt, er sei jählings herabgestürzt und habe, vermuthlich weil er sich vorher an seinem Tische von dem Verrätherlohne recht dick gemästet, aus dem geborstenen Leibe alle Eingeweide ausgeschüttet.

Daß dem Verräther der Leib in's Ungeheure angeschwollen, war eine uralte, schon von Papias aufgezeichnete Ueberlieferung in der Christenheit.[1]) Er habe nicht mehr durchgekonnt, wo ein Wagen durchkommen konnte, und daraus machte ein Anderer (so wachsen dergleichen Legenden), ein ihm begegnender Wagen habe ihn zerquetscht, so daß seine Eingeweide herausgetreten seien. Als Ursache dieser Dicke bezeichnete man die Wassersucht, und ließ insbesondere den Kopf und die Augenlider des Verräthers in dem Grade anschwellen, daß er nicht mehr aus den Augen sehen konnte. Hier könnte das Erblinden Ausmalung, die Wassersucht Motivirung des Aufschwellens, wie dieses Motivirung des Platzens sein; lesen wir jedoch in einem der Psalmen, auf welche der Verfasser der Apostelgeschichte für das Schicksal des Judas sich beruft, gegen den Widersacher die Worte (109, 18): „Der Fluch dringe

1) Die Stellen sind angeführt in meinem Leben Jesu, kritisch bearbeitet, II, S. 490 fg., Anm. 19 und 20.

wie Waſſer in ſein Inneres und wie Oel in ſein Gebein", ſo haben wir die Waſſerſucht, wie in den Worten des andern Pſalms (69, 24): „Dunkel ſeien ihre Augen, daß ſie nicht ſehen", die Erblindung altteſtamentlich vorgezeichnet.

Konnte ſich ſo die zwiefache Ueberlieferung über das Ende des Verräthers in der älteſten Chriſtenheit bilden, ohne daß man etwas Geſchichtliches darüber wußte, ſo fragt ſich nur noch, ob nicht das Grundſtück, in deſſen Ankauf und Benennung im Volksmunde beide ſonſt ſo abweichende Berichte zuſammenſtimmen, als etwas Geſchichtliches anzuſehen iſt. Doch nur in der Angabe, daß es bei Jeruſalem ein Grundſtück, Blutland oder Blutacker genannt, gegeben habe, ſtimmen die Berichte wirklich zuſammen; während in der Art, es mit Judas und ſeinem Verrath in Verbindung zu bringen, jeder ſeinen eigenen Weg geht. Gekauft läßt es der eine von Judas ſelbſt, der andere von den Hohenprieſtern, benannt aber der eine von dem daran klebenden Blute Jeſu, der andere von dem darauf ausgeſchütteten Blute des Verräthers werden. Es hat alſo das Band zwiſchen dem Verräther und dem Acker keine Haltbarkeit, ſondern der Acker bleibt für ſich, d. h. es mag ein Grundſtück, das, der Himmel weiß woher, jenen Namen trug, vielleicht auch einmal zum Fremdenbegräbniß diente, bei Jeruſalem gegeben haben: dieſes Grundſtück mit der ſchauderhaften Benennung nahmen die Chriſten für ihren Verräther in Anſpruch, aber die Art, es mit ihm in Zuſammenhang zu bringen, ſtand nicht feſt; dem Urheber der Erzählung in der Apoſtelgeſchichte erſchien er als das verödete Beſitzthum des Verräthers, während der Verfaſſer des erſten Evangeliums darin das Object ſah, wofür dem Töpfer das von dem Verräther zurückgegebene Blutgeld bezahlt worden ſei. Dabei braucht man nicht einmal anzunehmen, der Acker ſei etwa durch ſeinen Lehmboden der Beziehung auf den Töpfer entgegengekommen; es war genug, daß er durch die Benennung Blutacker der Beziehung auf den Verräther entgegenkam, mit dem ja der Töpfer durch das falſch ausgelegte Orakel des Zacharias im Zuſammenhang ſtand.

91.

Das Verhör vor Pilatus und Herodes.

Als die eigentlichen Feinde des jungen Chriſtenthums erſchienen bis zu den Zeiten der Zerſtörung Jeruſalems und weiter hinaus, alſo während der Erzählungsſtoff unſerer ſynoptiſchen Evangelien ſich bildete, die altgläubigen Juden; wogegen Römer und Griechen ſich theils zwar gleichgültig, theils doch aber auch empfänglich, jedenfalls, locale und vorübergehende Anſtöße, wie die neroniſche Chriſtenverfolgung, abgerechnet, duldſam erwieſen. Bis zur Abfaſſungszeit des vierten Evangeliums aber hatten ſich zwar die Zu-

ſammenſtöße mit der römiſchen Staatsgewalt gemehrt, wurden jedoch unendlich überwogen von der Ausdehnung, welche mittlerweile die Heidenbekehrung gewonnen hatte, in Folge deren nun die griechiſch-römiſche Welt als das eigentliche Feld für die Ausbreitung des Chriſtenthums, die Juden aber immer mehr als ein verſtockter und verworfener Haufe betrachtet wurden. Da nun am Schluſſe ſeines Lebens Jeſus mit beiden Mächten, dem Judenthum und dem Heidenthum, der Hierarchie ſeines eigenen und der Staatsmacht des römiſchen Volkes in Berührung gekommen war, ſo iſt es natürlich, daß die Stimmungen, die zur Zeit der Abfaſſung der verſchiedenen Evangelien nach beiden Seiten hin in der Chriſtenheit und in einzelnen Kreiſen derſelben herrſchten, ſich auch in der Darſtellung dieſes Abſchnitts der Lebensgeſchichte Jeſu werden kund gegeben haben.

Daß Jeſus auf Befehl des römiſchen Procurators hingerichtet worden, iſt gewiß [1]); daß er dieſem ſelbſt unmittelbar durch ſein Wirken Anſtoß gegeben hätte, iſt ohne Spur; es hat alſo alle Wahrſcheinlichkeit, daß, wie unſere Evangelien es darſtellen, die jüdiſchen Obern, da ihnen das Recht über Leben und Tod von den Römern abgenommen war, den römiſchen Procurator dadurch für ihre Abſicht zu gewinnen ſuchten, daß ſie den Mann, den ſie aus hierarchiſchen Gründen verderben wollten, dem Römer politiſch verdächtig machten. Möglich gemacht war es durch den politiſchen Charakter der jüdiſchen Meſſiasidee. Dieſe Idee hatte ſich Jeſus zwar nur zögernd und mit Ablehnung der politiſchen Seite angeeignet; allein von dieſer Ablehnung hatte das Volk, und ſelbſt ſeine Jünger, bis dahin um ſo weniger Notiz genommen, je unverſtändlicher ſie ihnen war; um ſo leichter konnten die jüdiſchen Obern dem Pilatus den Anhang, den Jeſus unter dem Volke fand, den Zulauf zu ſeinen Vorträgen, die Huldigungen, die ihm bei ſeinem Einzug in die Hauptſtadt zu Theil geworden waren, in politiſch gefährlichem Lichte darſtellen. So weit hat alſo die evangeliſche Darſtellung alle hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit für ſich.

Aber lieh ihnen Pilatus einmal den Arm, ſo wird dieß die Folge davon geweſen ſein, daß ſie ihn entweder von der Gefährlichkeit Jeſu wirklich überzeugt hatten, oder daß er ſelbſt überzeugt war, ſein Vortheil erheiſche es, dießmal den jüdiſchen Volksleitern ihren Willen zu thun. Im erſteren Falle kann er wohl etwa von Anfang an der Schuld Jeſu gezweifelt, aber nicht bis an's Ende die Ueberzeugung von ſeiner Unſchuld gehabt, im zweiten wird er dieſe Ueberzeugung wenigſtens nicht öffentlich ausgeſprochen haben, ſofern er ja dadurch ſich ohne Noth in ein ſchlechtes Licht geſetzt und durch die Gehäſſigkeit gegen die jüdiſchen Obern, die darin lag, ſeinem Zweck, ihren Dank zu verdienen, entgegengehandelt hätte. So wahrſcheinlich alſo die evangeliſche Darſtellung in Betreff der Art iſt, wie die jüdiſchen

1) Tacit. Annal. XV, 44.

Hierarchen den römiſchen Procurator für ſich zu gewinnen wußten, ſo unwahrſcheinlich iſt ſie in Betreff alles deſſen, was ſie den Pilatus reden oder thun läßt, um ſeine Ueberzeugung von der Unſchuld Jeſu recht laut und feierlich an den Tag zu legen. Und da wir während des Zeitraums der Entſtehung unſerer Evangelien beobachten, wie ſich die Chriſtenheit immer mehr von dem Judenthum mit Widerwillen ab-, der Heidenwelt aber mit Hoffnung zuwendet, ſo liegt uns die Quelle offen, woraus hier das Unhiſtoriſche in die evangeliſchen Darſtellungen eingefloſſen iſt.

Wenn in den zwei erſten Evangelien Pilatus, als Jeſus vor ihn gebracht war, dieſem alsbald die Frage vorlegt, ob er der König der Juden ſei? ſo iſt dieß ganz in der Ordnung, ſofern wir nur vorausſetzen, daß eben darin die von beiden Evangeliſten erſt nachträglich erwähnten Anſchuldigungen der jüdiſchen Obern beſtanden hatten; welche daher Lucas geſchickter, und mit richtiger Erläuterung die politiſche Seite der Meſſiasidee hervorkehrend, in der Angabe voranſchickt, die Juden haben Jeſum vor Pilatus beſchuldigt, daß er das Volk verführe und von der Steuerzahlung an den Kaiſer abhalte. Wenn nun freilich auf dieſe Beſchuldigung der jüdiſchen Obern Jeſus ſchwieg, auf jene Frage des Procurators aber nur das einſilbige: du ſagſt es, ohne nähere Erklärung zur Antwort gab, ſo konnte das als Erfüllung der Weiſſagung von dem ſtummduldenden Lamme wohl die Chriſten erbauen, aber ſchwerlich den Römer zu Gunſten Jeſu ſtimmen, wie doch der Erfolg geweſen ſein ſoll. Und auch Chriſten der Folgezeit konnten bei dieſer Gelegenheit eine Aeußerung Jeſu über ſeine Stellung zu der politiſchen Seite der Meſſiasidee erwarten, wie ſie daher der vierte Evangeliſt hier einzuflechten nicht verſäumt.

Ueberhaupt hat dieſer die ganze Scene vor Pilatus mit beſonderer Sorgfalt ausgeführt. Schon dadurch, daß er, um auf das Paſſahmahl als etwas erſt Bevorſtehendes hinzuweiſen, die Juden nicht in das Prätorium treten, wohl aber Jeſum in daſſelbe geführt werden läßt, daß alſo der Procurator, wenn er Jeſum befragen will, hinein, wenn er aber mit den Juden verhandeln will, wieder heraustritt und zuletzt auch Jeſum mit herausbringt, gewinnt die Scene etwas Dramatiſches, um nicht zu ſagen Theatraliſches; während freilich auf die Frage, wer denn dem Evangeliſten, der mit ſeinen Volksgenoſſen draußen ſtand, die Verhandlungen zwiſchen Jeſus und Pilatus im Innern des Prätoriums berichtet haben ſoll, die Antwort beinahe zur Unmöglichkeit wird. Gleich Anfangs will hier die Darſtellung des vierten Evangeliſten gleichſam die Expoſition des folgenden Gerichtsdrama geben. Wie die Juden ihm den Angeklagten hineingeſchickt haben, tritt Pilatus heraus, und fragt nach der Beſchuldigung, die ſie gegen denſelben vorbringen. Ihre bis zur Ungereimtheit ungebärdige Antwort, wenn der Mann kein Uebelthäter wäre, würden ſie ihn dem Procurator nicht überliefert haben, erklärt ſich nur daraus, daß durch dieſelbe die Auf-

forderung des Pilatus herbeigeführt werden sollte, ihn nach ihrem Gesetze zu richten, und dadurch ihre zur Exposition nothwendige Erwiderung, daß sie das Recht, Verbrecher hinzurichten, nicht besitzen. Diese Notiz beizubringen, ist dem Evangelisten deßwegen wichtig, weil nur in Folge dieses Umstandes die Vorhersage Jesu in Betreff seines Todes, daß dieser in einer Erhöhung von der Erde bestehen werde (12, 32. 8, 28), sich erfüllen konnte, sofern im jüdischen Strafrecht die Kreuzigung nicht vorkam, für ein Vergehen aber, wie das Jesu vorgeworfene, die jüdische Strafe eher in Steinigung bestanden haben würde (3 Mos. 24, 16. 23). Wenn er nun aber hierauf den Pilatus zu Jesu hineingehen und demselben wörtlich gleichlautend, aber auch ebenso abgebrochen wie bei den Synoptikern, die Frage vorlegen läßt, ob er der König der Juden sei? so weiß man trotz aller vorangeschickten Exposition doch nicht, woher Pilatus diese Frage genommen haben soll, da ihm ja die Juden nicht gesagt hatten, was ihre Beschuldigung gegen Jesum sei; es bricht also die bisherige Exposition, die auf die Incompetenz der Juden zur Todesstrafe, also auf die Motivirung der Kreuzigung zielte, hier ab, und fängt eine neue an, welche die Auseinandersetzung der überweltlichen Natur des Reichs und der Königswürde Jesu zum Zwecke hat und in die Frage des Pilatus: was ist Wahrheit? ausläuft. Jesus hatte gesagt, er sei ein König, insofern er dazu geboren und in die Welt gekommen sei, der Wahrheit Zeugniß zu geben. Darauf fragt Pilatus: Was ist Wahrheit? wie früher einmal, als Jesus vor der Erhöhung des Menschensohns sprach, die Juden gefragt hatten: Wer ist dieser Menschensohn? (12, 32. vgl. 8, 28) also eine jener Miß- oder Unverstandsfragen, durch welche das vierte Evangelium die Erhabenheit der Gedanken und Aussprüche seines Christus in's Licht zu stellen liebt; wie denn der Begriff der „Wahrheit" ebenso zu den speciell johanneischen, als der des Menschensohns zu den allgemein christlichen Grundbegriffen gehört.

Wenn nun nach dieser Unterredung der vierte Evangelist den Pilatus hinaustreten und den Juden erklären läßt, an dem Angeklagten keine Schuld zu finden, so muß man zugestehen, daß dieß hier wenigstens besser motivirt ist, als bei Lucas, wo es rein unbegreiflich bleibt, wie Pilatus, nachdem Jesus außer dem trockenen: du sagst es, jede weitere Auskunft abgelehnt hatte, die Ueberzeugung von seiner Schuldlosigkeit aussprechen konnte. Die ausdrückliche Unschuldserklärung übrigens hat Johannes an dieser Stelle selbst den Worten nach aus Lucas genommen[1]); denn die beiden ersten Evangelisten haben eine solche hier noch nicht, und in dieser Form überhaupt nicht. Sondern bei ihnen tritt nun die Episode mit Barabbas ein, die

1) Luc. 23, 4: οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ.
Joh. 18, 38: ἐγὼ οὐδεμίαν αἰτίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ.

Johannes auf jene Unſchuldserklärung, Lucas auf eine weitere Zwiſchenſcene folgen läßt, und die wir, ſo feſtgewurzelt wie wir ſie in der urchriſtlichen Ueberlieferung finden, im Allgemeinen als geſchichtlich werden nehmen dürfen. Ob aber Pilatus, wie die Evangeliſten es darſtellen, die Feſtgewohnheit der Losgebung eines Gefangenen als Appellation von der fanatiſchen Prieſterſchaft an das unbefangene Volk zu benutzen, und dieſem durch die Gegenüberſtellung eines Räubers und Mörders die Losbittung Jeſu um ſo näher zu legen beabſichtigt, und ob er dieß ſo angelegentlich in wiederholten Vorſtellungen gethan habe, iſt freilich eine andere Frage. Und daß er, nachdem ihm dieſer Verſuch fehlgeſchlagen war, mittelſt der improviſirten Scene der Händewaſchung die Unſchuld Jeſu feierlich bezeugt, ſich von dem Blute „dieſes Gerechten" losgeſagt und die Verantwortung dafür den Juden anheimgegeben haben ſoll, dieß wird an Undenkbarkeit nur von dem Andern übertroffen, daß nun das verſammelte Judenvolk dieſe Verantwortung ebenſo feierlich übernommen, die Schuld an dem Blute Jeſu ausdrücklich ſich und ſeinen Kindern aufgeladen haben ſoll. Dieſe dem erſten Evangelium eigenthümliche Darſtellung iſt augenſcheinlich ganz aus dem ſpäteren chriſtlichen Bewußtſein heraus gemacht, das in dem furchtbaren Ausgang des jüdiſchen Staates und Volkes die an den Kindern vollzogene Strafe für das von den Vätern vergoſſene Blut Jeſu ſah, ſein eigenes Intereſſe aber, die Unſchuld ſeines Chriſtus gleichſam officiell bezeugt zu wiſſen, dem Pilatus unterſchob, dem an einem jüdiſchen Schwärmer, wofür er Jeſum im beſten Falle hielt, unmöglich ſo viel liegen konnte, daß er, wenn er nicht rathſam fand, ihn zu retten, durch eine ſo feierliche Erklärung ſeiner Unſchuld ſeine eigene Schwäche und Feigheit an den Pranger geſtellt haben ſollte.

Gewiſſermaßen motivirt hat übrigens der erſte Evangeliſt dieſes Intereſſe des Pilatus an Jeſu durch einen ihm gleichfalls eigenthümlichen Zug, durch die Warnung nämlich, die er demſelben, während er eben auf dem Richtſtuhl ſaß, von ſeiner Gattin zugehen läßt, ſich gegen dieſen Gerechten ja nichts zu Schulden kommen zu laſſen, da ſie in der vergangenen Nacht im Traume ſeinetwegen viel gelitten habe. Wer denkt bei dieſem warnenden Traume der Claudia Procula, wie die Legende die Gattin des Pilatus bald benannte [1]), nicht an den angeblichen Traum der Calpurnia, Cäſar's Gattin, in der Nacht vor ſeiner Ermordung [2]), und ihre an den Gemahl geſtellte Bitte, ſelbigen Tag nicht auszugehen; und wer wäre nicht im Stande, aus dieſem allgemeinen Zeitgeſchmack auf der einen, und dem perſönlichen Geſchmack an eingebungsvollen Träumen, den man an dem Evangeliſten ſchon

1) S. das Evangel. Nicodemi und dazu Thilo im Codex apocr. N. T., I, 522.

2) Sueton. Julius, 18. Vellejus, II, 57.

von der Kindheitsgeschichte her kennt, auf der andern Seite sich ein Urtheil über diese Erzählung desselben zu bilden.

Diese beiden Erzählungen, von der Händewäschung des Pilatus und dem Traum seiner Gemahlin, hat der kürzende Marcus einfach übergangen, während Lucas und Johannes sie durch andere Züge von ähnlicher Wirkung zu ersetzen suchen. Lucas hat schon vor der Diversion mit Barabbas, gleich nach der Erklärung des Pilatus, an dem schweigenden Angeklagten keine Schuld zu finden, eine Geschichte (23, 6—15), mit der er ebenso allein steht, wie Matthäus mit der von der Händewaschung: die Geschichte von der Abführung Jesu zu Herodes. Er knüpft sie dadurch an, daß er nach jener Unschuldserklärung die Juden ihre Anklagen gegen Jesus mit der näheren Bestimmung aufrecht erhalten läßt, daß derselbe von Galiläa bis in die Hauptstadt Judäa's das Volk aufwiegle; worauf Pilatus Galiläa auffaßt, und den Galiläer seinem Landesherrn, dem während des Festes gleichfalls in Jerusalem anwesenden Tetrarchen Herodes Antipas, zusendet. Auf diese Erzählung hat Lucas schon früher vorbereitet. Da wo er noch während des Wirkens Jesu in Galiläa der Aufmerksamkeit gedenkt, die Herodes Jesu des Gerüchts von seinen Wunderthaten wegen zugewendet, schloß er mit der ihm eigenthümlichen Bemerkung, Herodes habe gewünscht, ihn zu sehen (9, 9). Auf diesen Wunsch weist jetzt die Freude zurück, die der Fürst empfindet, ihn endlich vor sich zu haben; und wie es damals die Wunder gewesen waren, um deren willen er ihn zu sehen wünschte, so hofft er auch jetzt, er werde irgend ein Zeichen von ihm zu sehen bekommen. Da aber sein Wunsch nicht in Erfüllung geht, indem Jesus allen Fragen des Herodes, wie allen Anklagen der ihm zur Seite gebliebenen Hohenpriester und Schriftgelehrten gegenüber in der Rolle des Schweigens beharrt, wendet sich der getäuschte Fürst mit seinen Trabanten zum Spotte, und schickt endlich den Angeklagten in einem Prachtgewand an Pilatus zurück. An und für sich enthält diese Erzählung nichts, was nicht so geschehen sein könnte. Daß Lucas mit ihr allein steht, beweist auch für sich noch nicht, daß sie unhistorisch ist. Es kommt aber hinzu, daß sie eigentlich gar keinen eigenen Inhalt hat. Von den Fragen oder einem Urtheilsspruch des Herodes wird nichts angegeben, und die Verhöhnung sammt dem Prachtgewand ist nur von der späteren Stelle nach dem Richterspruche des Pilatus heraufgenommen, wo die beiden andern Synoptiker sie haben, wo dann aber bei Lucas diese Züge fehlen. Endlich merkt man so gar deutlich die Absicht, der die Erzählung dient, und wird dadurch mißtrauisch gegen ihre Geschichtlichkeit. Als Jesus von Herodes zu ihm zurückgebracht ist, beruft sich Pilatus für sein früheres Urtheil darauf, daß nun auch Herodes so wenig wie er eine todeswürdige Schuld an ihm gefunden habe. Von zwei Richtern, und zwar solchen, die sonst nicht für ihn eingenommen heißen konnten, sollte die Unschuld Jesu bezeugt worden sein, von denen der eine ein Heide, der andere

zwar ein Jude, aber doch kein Pfaffe war: wie auf der Gegenſeite der vierte Evangeliſt Jeſum nicht blos von einem, ſondern von beiden jüdiſchen Oberpfaffen verworfen werden läßt.

Doch auch in anderer Art noch ſucht der dritte Evangeliſt das Gewicht, das von Seiten des römiſchen Procurator in die Schale der Unſchuld Jeſu gelegt worden ſein ſoll, zu verſtärken. Während laut der Erzählung der beiden erſten Evangeliſten nach dem Fehlſchlagen des Verſuchs mit Barabbas Pilatus Jeſum geißeln und ſofort zur Kreuzigung abführen läßt (Matth. 27, 26. Marc. 15, 15), während alſo hier die Geißelung nach römiſcher Sitte nur als vorangehendes Accidens der Kreuzigung erſcheint, ſoll nach Lucas der Procurator ſie an der Stelle der Kreuzigung, als die leichtere Strafe, womit er Jeſu die ſchwerere zu erſparen hoffte, wiederholt angeboten, die Juden aber ſein Anerbieten zurückgewieſen und auf der Hinrichtung Jeſu beſtanden haben (23, 16. 22 fg.). Wäre uns das Motiv dieſer von Lucas beliebten Abweichung für ſich noch nicht klar, ſo müßte es uns aus der Vergleichung des vierten Evangeliums verſtändlich werden, wo Pilatus das, was er bei Lucas blos anbietet, vollſtrecken, Jeſum wirklich geißeln läßt (19, 1), doch nicht wie bei Matthäus und Marcus als Einleitung zur Kreuzigung, ſondern zur Abwendung derſelben, d. h. um durch den mitleidswerthen Anblick des Gegeißelten die harten Judenherzen zum Abſtehen von ihrer Forderung der Todesſtrafe zu vermögen. Deßwegen zieht der Evangeliſt auch die Verſpottung durch die Soldaten, die Ausſchmückung mit Purpurmantel und Dornenkranz hieher; Vorgänge, welche die beiden erſten Evangeliſten zwar auch auf die Geißelung, aber als Jeſus bereits von dem Procurator preisgegeben iſt, folgen laſſen, während ſie bei Johannes dienen ſollen, das Erbarmungswürdige des Anblicks Jeſu zu verſtärken, und dadurch womöglich das Aeußerſte von ihm abzuwenden. Indem Pilatus den ſo Zugerichteten den Juden noch einmal mit den Worten vorführt: Siehe, welch ein Menſch! und ſie, auch dadurch ungerührt, auf dem Verlangen ſeiner Kreuzigung beharren, hat einerſeits Pilatus alles Mögliche gethan, Jeſum zu retten, und andererſeits ſeine jüdiſchen Widerſacher eine Hartherzigkeit gezeigt, wie ſie in der Schilderung keines andern Evangeliums zu Tage tritt.

Während bei ſämmtlichen Synoptikern nach dem Fehlſchlagen der Diverſion mit Barabbas Pilatus nachgibt und Jeſum zur Kreuzigung abführen heißt, entſteht für den vierten Evangeliſten dadurch, daß er denſelben auch jetzt noch in dem Beſtreben, Jeſum zu retten, beharren läßt, die Aufgabe zu zeigen, wie es die jüdiſchen Hierarchen angegriffen haben, ihn doch noch umzuſtimmen (19, 6—16); wodurch zugleich der Proceß ſeines Widerſtands verlängert und die ſchlaue Hartnäckigkeit der Juden noch weiter veranſchaulicht wird. Zunächſt erhält das Beſtreben des Pilatus, Jeſum zu retten, einen neuen Antrieb durch die Angabe ſeiner Widerſacher, Jeſus

habe ſich für den Sohn Gottes ausgegeben; worin die Juden ein todeswürdiges Verbrechen ſehen, während den Heiden dabei eine wenn auch noch ſo dunkle Ahnung des wirklichen Thatbeſtands durchſchauert haben ſoll. Dazu kommt dann die Hinweiſung Jeſu auf die höhere Macht, ohne welche der Procurator keine Gewalt über ihn hätte (vgl. Röm. 13, 1), eine Erinnerung an höhere Verantwortung, die ſeine Bedenklichkeit nur vermehren kann. Nun aber ſpielen die Juden ihre letzte kräftigſte Karte aus, indem ſie, an die anfängliche Verhandlung über das Königthum Jeſu anknüpfend, die Abneigung des Pilatus, den vorgeblichen Judenkönig zu verurtheilen, als Untreue gegen den Kaiſer darſtellen. Nachdem alſo der Procurator lange aus guten Gründen dem Andringen der Juden Widerſtand geleiſtet, iſt es zuletzt die ſchlechteſte Triebfeder des perſönlichen Intereſſes, der er nachgibt, und zwar wider ſein beſſeres Wiſſen nachgibt, da er aus der früheren Verhandlung mit Jeſu wohl wiſſen muß, daß dieſer nur in einem ſolchen Sinne König ſein wollte, der ihn mit dem Kaiſer in keine Colliſion bringen konnte. Gewiß iſt hier der Hergang der Verurtheilung Jeſu ganz ſo dargeſtellt, wie es den Empfindungen der ſpäteren Chriſtenheit, aber ſchwerlich ſo, wie es der Wirklichkeit entſprach; denn ſo wie er hienach gehandelt haben ſoll, könnte Pilatus nur aus einem tieferen Antheil an Jeſu heraus gehandelt haben, von dem man nicht einſieht, woher er dem Römer hätte kommen ſollen, wohl aber, wie der Evangeliſt dazu kommen konnte, ihn demſelben aus ſeinem chriſtlichen Bewußtſein heraus zu leihen.

Vierte Mythengruppe.

Kreuzigung, Tod und Begräbniß Jeſu.

92.

Die Kreuzigung.

Daß Jeſus am Kreuze geendet, den ſchmachvollſten Verbrechertod erlitten hatte, damit war er nach herkömmlich jüdiſchen Begriffen jedes Anſpruchs auf die Anerkennung als Meſſias verluſtig geworden. Die Jünger und diejenigen aus den Juden, die ſich durch ſie zum Glauben an Jeſum führen ließen, bildeten ihre altjüdiſchen Vorſtellungen nach jener Thatſache um, indem ſie das Merkmal des Leidens als eines ſtellvertretenden, des gewaltſamen Todes als eines ſühnenden Opfertodes, in ihren Meſſiasbegriff aufnahmen. Dieß war innerhalb des jüdiſchen Vorſtellungskreiſes nur dadurch möglich,

daß in den Schriften des Alten Teſtaments Stellen nachgewieſen wurden, worin von Leiden und gewaltſamem Sterben des Meſſias die Rede zu ſein ſchien. Dergleichen waren zwar in Wirklichkeit keine vorhanden; aber theils der collective Knecht Jehova's bei Jeſaia, theils einzelne Fromme, waren vielfältig leidend, gequält bis zum Tode und ſcheinbar gottverlaſſen dargeſtellt, und in ſolchen Stellen den Meſſias zu finden, war bei dem Zuſtande der Schriftauslegung unter den damaligen Juden die leichteſte Sache von der Welt. Stellte ſich nun in der Zeit, als man anfing, bis er in den Himmelswolken wiederkäme, einſtweilen auf das vergangene Erdenleben des Meſſias Jeſus zurückzublicken, dem evangeliſchen Erzähler die Aufgabe, auch von dem Anſtößigſten, das jenen betroffen hatte, ſeiner Kreuzigung, einen Bericht zu geben, ſo war es natürlich, daß er dabei jene altteſtamentlichen Stellen feſt im Sinne behielt, und Zug für Zug darauf hinwies, wie mit all der Schmach und dem Leiden, das hier Jeſum traf, ihm doch nichts Anderes begegnet ſei, als wovon längſt im Alten Teſtament vorhergeſagt war, daß es dem Meſſias begegnen werde, nichts mithin, was nicht in den göttlichen Plan, das Volk Iſrael und alle Gläubigen durch das Leiden und den Tod des Meſſias zu retten, gehörte. Zum Voraus werden wir demnach in der Beſchreibung, welche uns die Evangeliſten von dem Hergang bei der Kreuzigung Jeſu machen (Matth. 27, 32—56. Marc. 15, 21—41. Luc. 23, 26—49. Joh. 19, 17—30), ein Gemiſch von geſchichtlicher Erinnerung und von Umbildung nach den vermeintlichen Weiſſagungen des Alten Teſtaments erwarten.

Den erſten Zug der evangeliſchen Erzählung, daß bei der Hinausführung Jeſu ſein Kreuz einem Manne aus Cyrene, Namens Simon, der nach Marcus und Lucas eben vom Felde heimkam, aufgeladen worden (Matth. 27, 32. Marc. 15, 21. Luc. 23, 26), kann uns gegen die Zuſammenſtimmung der drei erſten Evangeliſten das Schweigen oder vielmehr der Widerſpruch des vierten, der in der Angabe liegt, daß Jeſus ſein Kreuz ſelbſt getragen habe (19, 17), an und für ſich noch nicht zweifelhaft machen; denn wir können uns recht wohl denken, wie ihm die Darſtellung der Synoptiker als eine Entſtellung erſcheinen konnte, die er zu entfernen für ſeine Pflicht halten mußte. Was ließ ſich auch von ſeinem Standpunkte aus Verkehrteres denken, als dem Lamm Gottes, das der Welt Sünde trug (1, 29), demjenigen, der als Stellvertreter für die Menſchheit Leiden und Kreuzestod auf ſich genommen hatte, beim Hinaustragen des Kreuzes ſelbſt wieder einen Stellvertreter unterzuſchieben? Warum nicht auch vollends beim Tode? wie der Gnoſtiker Baſilides gelehrt haben ſoll, Simon ſei an Jeſu Statt gekreuzigt worden.[1]) Fort alſo mit dieſem falſchen Stellvertreter, mochte der Evangeliſt denken, und Jeſum als denjenigen dargeſtellt, der, wie unſere Schmerzen, ſo auch

1) Iren. adv. haer., I, 24, 4.

ſein Kreuz ſelbſt getragen hat! Iſt ſo mittelſt des johanneiſchen Berichts der ſynoptiſche nicht zu erſchüttern, ſo findet man ſich doch durch den Einblick in das Motiv der johanneiſchen Darſtellung auf einen Standpunkt geſtellt, wo die Frage entſteht, ob nicht am Ende auch ſchon die ſynoptiſche einem ähnlichen dogmatiſchen Motiv ihre Entſtehung verdanken könnte? Das Kreuz Chriſti war, nachdem man einmal den erſten Anſtoß deſſelben überwunden hatte, bald das Grundſymbol des Chriſtenthums geworden. Chriſti Kreuz auf ſich nehmen, hieß ſein Beiſpiel nachahmen, und die Aufforderung dazu wurde ihm ſelbſt mit den Worten in den Mund gelegt (Matth. 16, 24): „Wenn einer mir nachkommen will, der verläugne ſich ſelbſt und nehme ſein Kreuz auf ſich und folge mir.“ Dergleichen Bilderreden tragen immer den Reiz in ſich, einmal auch eigentlich, als wirklicher äußerlicher Vorgang, gefaßt zu werden; eigentlich aber konnte Jeſu ſein Kreuz nur damals nachgetragen worden ſein, als er zur Richtſtätte ging; einen ſolchen Urkreuzträger hier aufzuſtellen, der, wenn auch von Andern dazu gepreßt, dieß doch nach der Vorſchrift Jeſu in der Bergrede (Matth. 5, 41) nicht ablehnte, ſondern das Kreuz auf ſich nahm, und es, wie Lucas ſagt, Jeſu nachtrug, lag der urchriſtlichen Phantaſie gewiß nicht ferne. Ebenſo nahe lag es ihr freilich, wenn, was gar wohl geſchehen ſein kann, das Kreuz Chriſti wirklich durch einen andern an die Richtſtätte gebracht worden iſt, eben um jener ſymboliſchen Bedeutung willen dieſen Zug ſammt dem Namen des Mannes recht feſtzuhalten; und die Uebereinſtimmung der drei Synoptiker nicht nur in dem Namen, ſondern auch in der Angabe der Heimath des Kreuzträgers wird ſich immer für die letztere Annahme verwerthen laſſen.

Etwas Weiteres, das während des Hingangs zum Richtplatz vorgefallen, weiß nur Lucas zu berichten, daß nämlich Jeſu viel Volks und insbeſondere Weiber nachgefolgt ſeien, die ſein Schickſal bejammert haben; er aber habe die Töchter Jeruſalems vielmehr über ſich ſelbſt und ihre Kinder weinen geheißen, der ſchrecklichen Tage wegen, die in Kurzem über die Stadt hereinbrechen würden (Luc. 23, 27—31). Die Zerſtörung Jeruſalems als Strafe für die Verſchuldung ſeiner Bewohner an Jeſu darzuſtellen, iſt zwar ſämmtlichen Synoptikern gemein, tritt aber beſonders als die Richtung des Lucas hervor. So läßt er, und er allein, Jeſum bei der Annäherung zu der Stadt über ſie weinen, daß ſie durch ihre Verblendung das Unheil der Belagerung und Zerſtörung über ſich und ihre Kinder heraufführe (19, 41—44). Das Gegenſtück zu dieſer Scene iſt nun, daß die Töchter Jeruſalems den der Hinrichtung entgegengehenden Jeſus bejammern zu müſſen meinen, da ſie doch mehr Urſache hätten, über ſich ſelbſt zu weinen. Die Züge, womit dabei Lucas Jeſum das künftige Schickſal Jeruſalems zeichnen läßt, nimmt er einerſeits aus der großen eſchatologiſchen Rede, wo auch bei ihm wie bei den andern Synoptikern Jeſus ſagt (21, 23): „Wehe aber den Schwangern und den Säugenden in jenen Tagen!“ wie hier: „Es werden Tage kommen,

wo ſie ſprechen werden: Glücklich die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren haben, und die Brüſte, die nicht geſäugt haben"; der Wunſch aber, den ſie alsdann ausſprechen werden, daß die Berge auf ſie fallen, die Hügel ſie bedecken möchten, iſt faſt wörtlich aus Hoſ. 10, 8 entlehnt.

Nach Jeſu Ankunft am Richtplatze iſt den beiden erſten Evangeliſten nichts wichtiger, als zu zeigen, wie zwei altteſtamentliche Weiſſagungen an ihm in Erfüllung gegangen ſeien. Erſt habe man ihm Eſſig mit Galle vermiſcht angeboten, ſagt Matthäus ohne Arges (V. 34), und wenn er hinzuſetzt, nachdem Jeſus es gekoſtet, habe er es nicht trinken mögen, ſo wundert uns das weniger, als daß man ihm ſo etwas angeboten haben ſoll. Dem Marcus muß es auch unglaublich erſchienen ſein, daher macht er aus dem Eſſig mit Galle Wein mit Myrrhen (V. 23), und gewinnt damit eine Anknüpfung an die jüdiſche Gewohnheit, hinzurichtende Miſſethäter durch Gewürzwein vorher zu betäuben.[1]) Möglich, daß er damit das Richtige getroffen, daß Jeſu wirklich ſolcher Wein geboten, von ihm jedoch, weil er nicht betäubt ſein wollte, ausgeſchlagen worden wäre; dieſes Thatſächliche hätte dann aber der zweite Evangeliſt nur errathen, denn was ihm bei Matthäus vorlag, war überhaupt nichts Thatſächliches, ſondern lediglich ein prophetiſcher Zug aus dem einen der beiden Pſalmen, die, nächſt dem Abſchnitt Jeſ. 53, gleichſam das Programm bilden, wornach die ganze Kreuzigungsgeſchichte in unſern Evangelien angelegt iſt. Die beiden Pſalmen 22 und 69 galten in der älteſten Chriſtenheit, wie wir ſchon wiederholt zu bemerken hatten, freilich durchaus irrigerweiſe, als Weiſſagungen auf die Leiden des Meſſias, und ſo werden nun, ſoweit ſie nicht ſchon früher verwendet worden ſind, hier bei der Kreuzigung vollends alle Züge derſelben, die nur irgend zu der Situation taugen, in Anwendung gebracht. Ein ſolcher Zug iſt der Durſt und ſeine Stillung durch ein unliebliches Getränk. „Meine Zunge klebt an meinem Gaumen", klagt der Verfaſſer des einen Pſalms (22, 16); der des andern (69, 22), ſagt: „Sie thun in meine Speiſe Galle, und für meinen Durſt tränken ſie mich mit Eſſig." Statt in die Speiſe, wovon bei der Kreuzigung nicht die Rede ſein konnte, miſcht Matthäus die Galle in den Trank, und bringt ſo den Eſſig mit Galle heraus, den er Jeſu vor der Kreuzigung reichen läßt, vielleicht weil er wußte, daß da bisweilen ein betäubender Miſchtrank gereicht wurde; während erſt Marcus die Beſchreibung mit der Sitte vollends in Einklang bringt.

Da jedoch die Galle immer Schwierigkeit machte, ſo hatte eine andere Vorſtellungsweiſe ſich nur an den Eſſig gehalten, der dem Pſalm gemäß dem Meſſias Jeſus in ſeinem Leiden mußte gereicht worden ſein. Hier bot

1) S. die Nachweiſung in meinem Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet, II, S. 514, Anm. 15.

ſich dann zur geſchichtlichen Anknüpfung der Eſſig dar, den, unter Waſſer gemiſcht, die römiſchen Krieger auf Feldzügen und andern Expeditionen zu trinken bekamen, den alſo wohl auch damals die zur Kreuzigung commandirten Soldaten zur Hand gehabt haben werden. Da aber mit dem Eſſig der Pſalmſtelle zufolge der Meſſias getränkt werden ſoll „für ſeinen Durſt", oder als nach dem andern Pſalm die Zunge ihm am Gaumen klebte, ſo verſchob die Vorſtellungsweiſe, die ſich mit Weglaſſung der Galle ausſchließlich an den Eſſig hielt, die Tränkung mit demſelben auf einen ſpäteren Zeitpunkt, wo das längere Hängen am Kreuze den Durſt ſtärker erregt haben mochte. Dabei läßt Lucas, eben im Gedanken an den Soldatentrank, Jeſu den Eſſig von den Soldaten zum Spotte dargereicht werden (V. 36); während Johannes, und zwar ganz am Ende vor dem Verſcheiden Jeſu, einige von den Umſtehenden, wie es ſcheint, in guter Abſicht, einen Schwamm in Eſſig tauchen und auf einem Yſopſtengel ihm zum Munde führen läßt (V. 29). Dem hat er zum deutlichen Beleg, woher er die Notiz genommen, die weitere vorausgeſchickt; damit die Schrift erfüllet würde, habe Jeſus geſprochen: Ich dürſte, womit nur die Erfüllung der ſchon genannten Pſalmſtelle gemeint ſein kann. Neben dieſer ſpäteren Tränkung mit bloßem Eſſig haben nun der dritte und der vierte Evangeliſt davon, daß Jeſu gleich Anfangs Eſſig und Galle oder Myrrhenwein angeboten, aber von ihm ausgeſchlagen worden, nichts; wogegen Matthäus und Marcus, ganz in ihrer Art, wie bei der Speiſungsgeſchichte, um nichts umkommen zu laſſen, die Geſchichte von der Eſſigtränkung in beiden Formen, die ſie angenommen hatte, ihren Evangelien einverleibt haben. Die zweite laſſen ſchon ſie wie Johannes mittelſt eines Schwamms geſchehen; eine Zuſammenſtimmung in einem nicht aus dem Pſalm genommenen Zuge, worin man die Spur einer geſchichtlichen Kunde, ebenſo gut aber auch nur eines Gebrauchs bei Gekreuzigten, ſehen kann. Dagegen erinnert der Yſopſtengel, der nur Johannes, d. h. derjenige Evangeliſt hat, der in dem gekreuzigten Jeſus das wahre Paſſahlamm ſieht, an die moſaiſche Verordnung über das Blut dieſes Lammes, in welcher gleichfalls der Yſop eine Rolle ſpielt (2 Moſ. 12, 22).

Nach einer kurzen Erwähnung der mittlerweile vollzogenen Kreuzigung eilen nun die beiden erſten Evangeliſten zu dem zweiten an Jeſu erfüllten Zug aus jenen Leidenspſalmen, den auch die beiden andern Evangeliſten ſich nicht entgehen laſſen (Matth. 27, 35. Marc. 15, 24. Luc. 23, 34. Joh. 19, 23 fg.). Der Unglücksmann des 22. Pſalms hatte nämlich unter Anderem geklagt (V. 19): „Sie theilen meine Kleider unter ſich, und über mein Gewand werfen ſie das Loos." Auch dieſer Zug kann bei Jeſu möglicherweiſe zugetroffen ſein, da nach römiſchem Rechte die Kleidungsſtücke der Hingerichteten als Spolien den Vollſtreckern des Urtheils zufielen. Allein daß die Evangeliſten auch hier nicht aus einer hiſtoriſchen Nachricht, ſondern lediglich aus der Pſalmſtelle geſchöpft haben, wenn dieſe gleich nur von dem vierten aus-

drücklich angeführt wird, erhellt daraus, daß jeder von ihnen die Sache genau ſo darſtellt, wie er die Pſalmſtelle verſtand. Wer ſie recht verſtand, der wußte, daß ſie in ihrer zweiten Hälfte weder von einer andern Handlung, noch von einem andern Gegenſtande ſprach, als in der erſten, ſondern, was in der erſten Hälfte geſagt war, in der zweiten nur näher beſtimmt wurde. So verſtanden die Stelle die drei Synoptiker, beſonders deutlich Matthäus, und ſo erzählt er denn, die Soldaten haben die Kleider Jeſu unter ſich getheilt, indem ſie das Loos warfen, was Marcus dahin erläutert, ſie haben gelooſt, welches Stück ein jeder bekommen ſollte. Dagegen verſtand der vierte Evangeliſt die Stelle falſch, als ſpräche ſie zuerſt von einem Vertheilen der Kleider, und dann von einem Looſen um das Gewand, als zwei verſchiedenen Handlungen an zwei verſchiedenen Gegenſtänden, und demzufolge erzählt er, erſt haben die Soldaten (deren Zahl er auf vier beſtimmt) die übrigen Kleider, d. h. die Oberkleider, ohne Anwendung des Looſes unter ſich vertheilt, hierauf aber um das Unterkleid (das verſteht er unter dem „Gewand“ der Pſalmſtelle), weil ſie es weder ohne Weiteres einem zutheilen, noch das ungenähte Kleidungsſtück durch Zerſchneiden verderben wollten, das Loos geworfen. Alſo ganz wie oben bei der Prophetenſtelle von dem Eſel und den Eſelsfüllen; nur daß hier Matthäus und Johannes die Rollen tauſchen, der Mißverſtand dießmal ebenſo auf Seiten des letzteren iſt, wie er in dem früheren Falle auf Seiten des erſteren geweſen war. Ob der vierte Evangeliſt dieſe Wendung zugleich in der Abſicht genommen, um mit dem ungenähten Leibrocke Chriſti wie mit dem unzerriſſenen Netze (21, 11) die Einheit der Kirche, der Einen Heerde unter dem Einen Hirten (10, 16), anzudeuten, iſt eine Vermuthung, die ſich nur als Frage hinſtellen läßt.

Einen beſonderen Troſt mußte es dem gläubigen Erzähler der Kreuzigung Jeſu gewähren, daß gerade dasjenige, was dieſe Geſchichte dem chriſtlichen Bewußtſein ſo ſchmerzlich machte, die Schmach und der Hohn gegen den gekreuzigten Meſſias, die ſich daran knüpften, im Alten Teſtament, wie man es nun verſtehen lernte, ſo beſtimmt vorhergeſagt war. In jenem Leidenspſalm (22, 8) hieß es ja ſchon: „Wer mich ſiehet, ſpottet mein, verzieht die Lippen, ſchüttelt das Haupt“; was Wunder, wenn jetzt, wie die Synoptiker erzählen (Matth. V. 39 fg. Marc. V. 29 fg. Luc. V. 35 fg.), die Vorübergehenden, oder das zuſchauende Volk ſammt den Aelteſten, den gekreuzigten Jeſus verſpotteten und die Köpfe über ihn ſchüttelten. Auch ihre Spottreden gibt Matthäus zum Theil in genauer Zuſammenſtimmung mit der Pſalmſtelle an: „Er hat auf Gott vertraut, der rette ihn nun, wenn er Luſt an ihm hat“; ganz wie es im Pſalm nach der griechiſchen Ueberſetzung hieß (V. 9): „Er hat auf Gott gehofft, der rette ihn nun, da er Luſt an ihm hat.“ Nun ſind freilich die ſo Redenden im Pſalm als Stiere, Hunde,

Löwen und Büffel, d. h. als übermächtige Gottlose bezeichnet; so treffend es also von dem Evangelisten ist, ihre Reden den jüdischen Widersachern Jesu, den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, in den Mund zu legen, so wenig läßt sich denken, daß diese schriftkundigen Männer in der That jene Psalmworte gebraucht haben sollten, von denen sie sich erinnern mußten, daß sie Reden von Gottlosen waren. Eher könnten sie jene Reden wirklich geführt haben, die nicht aus dem Psalm genommen sind, sondern sich auf die besondern Verhältnisse Jesu beziehen: wie der Spott darüber, daß er, der Andere gerettet, nun sich selbst nicht retten könne, und die Aufforderung, der vorgebliche Gottessohn und König Israels, der mächtige Zerstörer und Wiedererbauer des Tempels, möge nun seine höhere Natur durch Herabsteigen vom Kreuze beurkunden.

Im Zusammenhang mit dieser Erwähnung des Judenkönigs in den Spottreden erst der Hohenpriester und Schriftgelehrten, dann der Soldaten bei Gelegenheit der Essigtränkung, kommt Lucas auf die Ueberschrift des Kreuzes zu sprechen (23, 38; die übrigen Evangelisten hatten ihrer schon früher gedacht, Matth. 27, 37. Marc. 15, 26. Joh. 19, 19—22), deren Hauptinhalt ja eben die Bezeichnung Jesu als des Judenkönigs bildete. Schon Lucas, wie dann auch Johannes, hebt hervor, daß diese Inschrift in drei Sprachen, griechisch, römisch und hebräisch, geschrieben gewesen; beide, der Pauliner, wie der Verfasser des Geistesevangeliums, sehen darin die Vorbedeutung davon, wie das Wort von diesem vermeintlichen Judenkönig weit über den Kreis des Judenthums hinaus in der Griechen- und Römerwelt Verbreitung finden werde. Und der Letztere gibt überdieß der Benennung Jesu als Judenkönigs eine Wendung, daß aller Spott, der sich daran knüpfen konnte, für die Christen unschädlich, allein auf die Juden zurückfallen mußte. Sie fanden sich, erzählt Johannes, durch diese Benennung eines Gekreuzigten gekränkt und baten den Procurator um Abänderung; aber indem dieser auf dem beharrte, was er geschrieben, bleibt es also dabei, daß die Juden ihren König gekreuzigt haben, der Gekreuzigte aber eben darum kein Judenkönig mehr, sondern der Gottessohn und Weltheiland ist, als welchen die Christen der tieferen johanneischen Weihe ihn erkennen.

Was Matthäus und Marcus erst verspätet nachbringen, erwähnen Lucas und Johannes gleich Anfangs, daß nämlich mit Jesu zwei Verbrecher, nach den beiden ersten Evangelisten Räuber, und zwar so gekreuzigt worden seien, daß er die Mittelstelle zwischen beiden einnahm (Matth. V. 38. Marc. V. 27 fg. Luc. V. 32 fg. Joh. V. 18). Dazu liest man bei Marcus als erfüllt durch diesen Umstand die Weissagung angezogen (Jes. 53, 12): „Er ward unter die Uebelthäter gerechnet.“ Dieselbe Stelle hatte bei Lucas (22, 37) Jesus selbst am Schlusse des letzten Mahles als eine solche angeführt, die noch an ihm in Erfüllung gehen müsse, darin nämlich, daß er demnächst

wie ein Uebelthäter werde gefangen genommen werden. Marcus, oder wer ſeinem Evangelium dieſen Vers einſchob (denn die Aechtheit deſſelben iſt zweifelhaft), ſah darin noch beſtimmter eine Weiſſagung auf die Kreuzigung Jeſu zwiſchen zwei Verbrechern; eine Beziehung, die aber in der Stelle, ſogar für die willkürlichſte Auslegung, ſo wenig angedeutet iſt, daß man den Zug von den beiden Mitgekreuzigten nicht wohl als einen ſolchen betrachten kann, der nur aus dieſer Prophetenſtelle herausgeſponnen wäre. Sondern er mag hiſtoriſch, den Evangeliſten aber auch dieſer vermeintlich prophetiſchen Beziehung wegen willkommen geweſen ſein. Auch wird er alsbald von ihnen, von jedem in ſeiner Art, weiter verwendet. Matthäus und Marcus laſſen die beiden Schächer in den allgemeinen Schmähchor, der um den gekreuzigten Meſſias erſchallt, einſtimmen; Lucas mit feinerem Ohr weiß beider Stimmen zu unterſcheiden. Nur der Eine hat wirklich eingeſtimmt und Jeſum ſchmähend aufgefordert, wenn er der Meſſias ſei, ſich und ſie beide zu retten; aber der Andere, beſſer geſinnt, hat es ihm verwieſen, hat nicht blos Jeſu Unſchuld anerkannt, ſondern ihn auch gebeten, wenn er in ſeinem Reiche, mithin als Meſſias, wiederkomme, ſeiner zu gedenken (V. 39 fg.). Daß nun, was Jeſus bis dahin vergeblich ſich bemüht hatte, ſeinen Jüngern begreiflich zu machen, die Lehre von einem leidenden und ſterbenden Meſſias, ein mit ihm ohne Zweifel jetzt zum erſtenmal in Berührung gekommener Verbrecher ohne vorangegangene Belehrung von ſeiner Seite begriffen haben ſollte, iſt ebenſo undenkbar, als das Motiv von ſelbſt einleuchtet, das den Verfaſſer des dritten Evangeliums oder ſeinen Gewährsmann bewogen hat, den Zug mit den beiden Mitgekreuzigten in dieſer Art weiter auszubilden. Hatte in der Läſterung durch einen verurtheilten Verbrecher die Schmach des gekreuzigten Meſſias ihren tiefſten Punkt erreicht, ſo lag hierin von ſelbſt der Reiz, eben aus dieſer tiefſten Erniedrigung ihm eine neue Verherrlichung hervorgehen zu laſſen. Und beſonders für einen Schriftſteller, bei dem auch ſonſt der allgemeine evangeliſche Zug der Sünderfreundſchaft eine beſondere Ausbildung gefunden hat. Daß der Miſſethäter am Kreuze ſich bekehrt und gläubig wird, während die ſelbſtgerechten Hohenprieſter und Aelteſten verſtockt bleiben, war ja ganz im Sinne des Gleichniſſes vom verlorenen Sohn, der Erzählung von der ſalbenden Sünderin. Daher hielt ſich der dritte Evangeliſt inſoweit zwar an die hergebrachte Darſtellung, daß er den einen der beiden Verbrecher in ſeiner ſchmähenden Rolle beließ, ſtellte ihm aber den andern als reuigen, gläubigen und von Jeſu begnadigten Sünder gegenüber, wodurch er zugleich einen an und für ſich ſchon wirkſamen Contraſt gewann. Daß dabei Lucas in den beiden Schächern das entgegengeſetzte Verhalten der Juden und der Heiden zum Chriſtenthum, den hartnäckigen Unglauben der einen, den bußfertigen, heilsbegierigen Glauben der andern habe vorbilden wollen, dieſe ſcharfſinnige Vermuthung von

Schwegler[1]) ist wieder eine von denen, die man nicht vergessen, aber auch nicht fest ergreifen und als Ergebniß sicherstellen kann.

93.

Die Kreuzesworte.

Mit der Antwort Jesu an den bußfertigen Schächer haben wir eines seiner Worte am Kreuze berührt, deren man herkömmlich sieben zählt. So viele nämlich kommen heraus, wenn man die Berichte sämmtlicher Evangelisten zusammennimmt. Aber für sich allein hat keiner so viele, sondern Matthäus und Marcus jeder nur eins, und zwar beide dasselbe; Lucas drei, aber andere als jene beiden; Johannes ebenso viel, aber wiederum solche, von denen seine sämmtlichen Vorgänger nichts wissen. Und könnten wir die einzelnen Evangelisten jetzt noch fragen, so wissen wir zwar nicht, was die beiden ersten zu den Kreuzesworten der beiden übrigen sagen möchten; von dem dritten aber ist es wahrscheinlich und von dem vierten außer Zweifel, daß er das Wort, das die beiden ersten dem gekreuzigten Christus in den Mund legen, mit Protest von der Hand gewiesen haben würde.

Dieses Wort ist nämlich das bekannte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" das beide Evangelisten zugleich in der aramäischen Ursprache wiedergeben, um das Mißverständniß mit Elias begreiflich zu machen, das sie daran sich knüpfen lassen (Matth. V. 46 fg. Marc. V. 34 fg.). Bekanntlich bilden diese Worte den Anfang des 22. Psalms, und da ist es auf dem Standpunkte der beiden ersten Evangelisten ganz in der Ordnung, nachdem eine Reihe von objectiven Zügen dieses Leidenspsalms als erfüllt an dem gekreuzigten Jesus nachgewiesen ist, daß den einleitenden Vers desselben, der die subjective Stimmung des darin Redenden ausspricht, nun Jesus selbst in den Mund nimmt, und damit sein ganzes jetziges Leiden für die Erfüllung der in dem Psalm enthaltenen Weissagung erklärt. So stellte sich die Sache den beiden ersten Evangelisten dar, bei denen die Jesu in den Mund gelegte Stelle nicht viel mehr als ein Citat ist; aber sehen wir nun auf Jesum und auf die Stimmung, deren Ausdruck jene Worte, wenn er sie gesprochen, gewesen sein müßten, so bedarf es nicht allein bei dem Gottmenschen der Kirchenlehre höchst abenteuerlicher Voraussetzungen, um in ihm ein Gefühl der Gottverlassenheit denkbar zu machen[2]),

---

1) Das nachapostolische Zeitalter, I, 50. Vergleiche Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, S. 512. Volkmar, Die Religion Jesu, S. 332.

2) Vgl. mein Leben Jesu, kritisch bearbeitet, II, 429 fg.

ſondern auch wir auf unſerem rein menſchlichen Standpunkte würden der geiſtigen und ſittlichen Hoheit Jeſu zu nahe zu treten fürchten, wenn wir ſelbſt in dieſem Augenblicke des tiefſten Leidens ein ſolches Gefühl in ihm vorausſetzen wollten. Denn es läge darin, daß er an ſich und ſeinem Werke und an ſeinem eigenen bisherigen Verſtändniß beider jetzt irre geworden wäre, da er ſonſt gerade in dem Ausgang, der ihn jetzt perſönlich betroffen hatte, den rechten und von ihm längſt vorhergeſehenen Weg zum Triumph ſeiner Sache erkennen mußte. Schon dem dritten Evangeliſten ſtand, bei ſeiner höheren Vorſtellung von Chriſto, jenes Wort nicht mehr an, und vielleicht hat er eben deßwegen den Seelenkampf in Gethſemane verſtärkt, damit in jener Scene alle Schwachheit abgethan, und für alles Folgende nur Faſſung und Hoheit übrig ſei. Dem vierten Evangeliſten war umgekehrt ſchon die Scene in Gethſemane unerträglich; eine Seelenerſchütterung, bei der jedoch keinen Augenblick die mit Gott einige Faſſung verloren ging, war das Aeußerſte, was er für ſeinen Logoschriſtus denkbar fand; vollends aber ein Gefühl von Gottverlaſſenheit war durch den Begriff deſſelben ſchlechthin ausgeſchloſſen.

Jene hohe Faſſung nun, die im tiefſten eigenen Leiden, weit entfernt, ſich ſelbſt zu verlieren, noch Mitgefühl für Andere, und ſogar für die Urheber des Leidens, übrig hat, läßt der dritte Evangeliſt ſeinen Jeſus gleich in dem erſten Worte bethätigen, das er ihn, wie es ſcheint, während er an das Kreuz geſchlagen wurde, ſprechen läßt: „Vater, vergib ihnen, denn ſie wiſſen nicht, was ſie thun“ (23, 34); ein Wort, das nicht blos mit dem Gebot der Feindesliebe, ſondern überhaupt mit jener Alles umfaſſenden, Alles zum Beſten kehrenden Liebesſtimmung im Einklang iſt, die ſich uns oben als die Grundſtimmung Jeſu dargeſtellt hat; wenn auch nicht unberückſichtigt bleiben darf, daß der Evangeliſt hier ohne Zweifel an Jeſu verwirklicht zeigen wollte, was Jeſaia von dem Knecht Jehova's geſagt hatte, daß er, eben während er, zu den Uebelthätern gezählt, die Sünden Vieler trug, „für die Uebelthäter ſich (bei Gott) verwendete“ (Jeſ. 53, 12). Eine ähnliche Faſſung bekundet das zweite der Kreuzesworte bei Lucas, die Verſicherung an den gläubigen Schächer, daß derſelbe, ſelbſt noch vor ſeiner meſſianiſchen Wiederkunft, noch heute mit ihm im Paradieſe ſein ſolle (V. 43). In dem dritten und letzten denkt der Gekreuzigte zwar an ſich, aber es iſt recht im Gegenſatz gegen die Klage über Gottverlaſſenheit ein Wort der vertrauensvollſten Hingebung unmittelbar vor dem Verſcheiden: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geiſt“ (V. 46). Ein ähnliches Gebet wie eine ähnliche Fürbitte für ſeine Mörder hat Lucas auch dem Stephanus, den er überhaupt in verſchiedener Hinſicht als Nachbild Jeſu darſtellt, in den Mund gelegt (Apoſtelgeſch. 7, 59 fg.); genommen aber ſind die Worte aus Pſalm 31, 6, und zwar wörtlich nach der griechiſchen Ueberſetzung.

Der vierte Evangeliſt hat, was ihm der dritte als die letzten Worte Jeſu bot, als Formel zur Bezeichnung ſeines Todes verwendet, indem er ihn das Haupt neigen und ſeinen Geiſt (dem Vater) übergeben läßt, nachdem er vorher geſprochen hatte: „Es iſt vollbracht“ (19, 30). Eben weil dieß das letzte Wort Jeſu ſein ſollte, mußte dem Uebergeben des Geiſtes eine andere Wendung als bei Lucas gegeben werden; aber warum ſollte denn jenes das letzte Wort Jeſu ſein? Schon dem vorletzten ſeiner Kreuzesworte, dem Wort: „mich dürſtet“, gab der vierte Evangeliſt die Einleitung, Jeſus habe das geſprochen, da er wußte, daß nun Alles vollendet ſei, damit auch vollends die Schriftſtelle vom Durſt und der Eſſigtränkung an ihm erfüllt würde (V. 28 fg.). Alſo die Vollendung ſeines Werkes, die von Jeſu zwar ſchon in ſeinem hohenprieſterlichen Gebet (17, 4) angekündigt, aber jetzt erſt in der Wirklichkeit vorhanden war, auf der einen, und die vollſtändige Erfüllung der auf ihn zielenden Weiſſagungen auf der andern Seite war es, die Johannes den ſterbenden Jeſus ausſprechen laſſen wollte; vielleicht auch dieß in Anknüpfung an die Darſtellung bei Lucas, wo Jeſus, wie ſchon angeführt, vor dem Hinausgang an den Oelberg geſagt hatte, auch die Weiſſagung Jeſ. 53, 12 müſſe, wie Alles, was von ihm geſchrieben ſei, jetzt noch an ihm in Erfüllung gehen (22, 37). Dieſes Hinweiſen auf erfüllte Schriftſtellen iſt aber bei Johannes etwas Anderes als bei Matthäus; die Erfüllung der Weiſſagungen an Jeſu iſt ja, wie wir eben an dieſer Stelle ſehen, zugleich die Vollendung ſeines Werks, die Löſung der Aufgabe des menſchgewordenen Logos, womit ſein Erdewallen ein Ende hat und ſeine Herrlichkeit beginnt, an die Stelle ſeines beſchränkten menſchlichen Wirkens die Sendung des Paraklets tritt.

Während die bisher betrachteten beiden Kreuzesworte bei Johannes mit Umſtänden zuſammenhängen, deren auch die übrigen Evangeliſten gedenken, bezieht ſich das dritte, oder der Zeitfolge nach erſte, auf eine Situation, von welcher außer ihm kein anderer Berichterſtatter etwas weiß. Nach Matthäus (27, 55 fg.) und Marcus (15, 40 fg.) ſchaute der Kreuzigung nur eine Anzahl Weiber zu, die galiläiſchen Begleiterinnen Jeſu nämlich, worunter Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus und Joſes, und die Mutter der Söhne Zebedäi, oder bei Marcus Salome, namhaft gemacht werden; die Zwölfe denken ſie ſich wohl von ihrer bei der Gefangennehmung Jeſu ergriffenen Flucht noch nicht wieder geſammelt, wenn ſie auch den Petrus mit zweifelhaftem Muthe in den Hof des Hohenprieſterpalaſtes ſich wagen laſſen. Bei Lucas ſind unter den „ſämmtlichen Bekannten“ Jeſu, die er mit den Weibern der Kreuzigung zuſchauen läßt (23, 49), ohne Zweifel auch die Zwölfe mitzubegreifen; aber ſie, wie die Weiber, ſtellen ſich ſchüchtern nur von ferne auf. Dagegen erſcheint im vierten Evangelium (19, 25 fg.) neben den beiden Marien, der magdaleniſchen und der andern, die hier von Klopas benannt iſt, ſtatt der Mutter der

Zebedäusſöhne die Mutter Jeſu ſelbſt, und bei ihr der Lieblingsjünger, den der Evangeliſt im Hohenprieſterhofe neben Petrus einſchob, um ihn hier am Kreuze Jeſu allein unter allen Jüngern auftreten zu laſſen. Und zwar ſtellt er ihn und mit ihm die Frauen dem Kreuze ſo nahe, daß der Gekreuzigte ein vertrauliches Wort zu ihnen ſprechen kann. Wir brauchen noch nicht zu wiſſen, worin dieſes Wort beſtand, um ſchon zu vermuthen, daß dieſe Veranſtaltung mit dem fein angelegten Plane zuſammenhängen werde, welchen der vierte Evangeliſt in Betreff des Lieblingsjüngers, den er zum Patron ſeiner Schrift erkoren hat, verfolgt. Der Inhalt der Rede Jeſu aber iſt der, daß er ſeiner Mutter den Lieblingsjünger als Sohn, ſie dem Lieblingsjünger als Mutter zuweiſt; der ſie denn auch, wie der Evangeliſt bemerkt, von Stund an zu ſich nimmt. Der Apoſtelgeſchichte zufolge (1, 14) hielt ſich nach Jeſu Hingang ſeine Mutter ſammt den übrigen Frauen zu den Eilfen und den Brüdern des Herrn. Daß unter den erſteren Petrus, unter den letzteren Jakobus hervorragte, iſt bekannt, und wenn auch als dritter Mann Johannes noch hinzutrat (Galat. 2, 9), ſo war er doch, wie er auch in den ſynoptiſchen Zuſammenſtellungen der drei gleichen Namen meiſtens erſcheint, eben der Dritte und nicht der Erſte. Hier dagegen erſcheint er nicht blos als der Erſte, ſondern als der Einzige, und wird durch die Erklärung Jeſu in ein ganz ausſchließliches Verhältniß nicht allein zu deſſen Mutter, ſondern auch zu ihm ſelbſt geſetzt. Als derjenige, der bei der Mutter Jeſu an deſſen Stelle tritt, iſt er über alle übrigen Apoſtel, den Petrus nicht ausgenommen, weit erhoben; als gleichſam der jüngere Jeſum überlebende Sohn der Maria, iſt er nach Baur's ſcharfſinniger Beobachtung der Bruder des Herrn, und zwar dem ganzen Charakter des Evangeliums zufolge der geiſtige Bruder, mit dem ſich der leibliche, aber dem Geiſt Jeſu ſo fremde Bruder Jakobus nicht meſſen kann. Uebrigens iſt auch dieſe, wie ſo manche dem vierten Evangelium ſcheinbar eigenthümliche Erzählung nur die Umbildung einer bekannten ſynoptiſchen. Wie man Jeſu während eines Lehrvortrags einmal ſeine Mutter und ſeine Brüder anmeldete, fragte er: „Wer iſt meine Mutter und wer meine Brüder?“ Dann deutete oder blickte er auf ſeine Jünger mit dem Worten: „Siehe, meine Mutter und meine Brüder!“ (Matth. 12, 49. Marc. 3, 34.) Dieſes Vorbild iſt in dem johanneiſchen Kreuzesworte: Weib, ſiehe, dein Sohn! und (Jünger) ſiehe, deine Mutter! nicht zu verkennen; nur daß in das Bruderverhältniß zu Jeſu hier nicht alle, ſondern ausſchließlich der Lieblingsjünger geſtellt wird.

94.

Die Wunder beim Tode Jesu.

Um die sechste Stunde, d. h., da die Juden die Stunden von Tagesanbruch an zählten, um Mittag, lassen sämmtliche Synoptiker eine Finsterniß entstehen und bis um die neunte Stunde, d. h. bis Nachmittags drei Uhr dauern (Matth. 25, 45. Marc. 15, 33. Luc. 23, 44 fg.). Nach Marcus, der den Anfang der Kreuzigung auf die dritte Stunde, d. h. Vormittags neun Uhr, setzt, hatte damals Jesus bereits drei Stunden am Kreuz gehangen; nach Matthäus und Lucas hing er gleichfalls schon daran, aber wie lange, sagen sie nicht.

Die Finsterniß, die nur von Lucas als Verfinsterung der Sonne näher bestimmt wird, zur Zeit des Ostervollmonds, kann keine natürliche Sonnenfinsterniß gewesen sein; auch deutet schon der Beisatz sämmtlicher Berichterstatter, daß sie sich über die ganze Erde erstreckt habe, auf das Wunder hin. So weit hin die Erscheinung Jesu von Bedeutung gewesen war, so weit muß jetzt die Natur Trauer um ihn anlegen. So war es Zeitgeschmack, so hatte es die Sonne nach damaliger römischer Legende auch bei der Ermordung Cäsar's [1]), vor dem Tode des Augustus [2]) gemacht. Die Verfinsterung der Sonne um die Zeit von Cäsar's Ermordung wird uns zwar von Geschichtschreibern als trüber, dunstiger Charakter des ganzen Jahrgangs beschrieben [3]), so daß wir sehen, wie eine ganz natürliche Erscheinung, die in längerer Erstreckung sich zufällig auch mit jenem Ereigniß berühren mochte, in den Dienst des Aberglaubens und der Schmeichelei hineingezogen wurde: doch bald faßte man die Erscheinung als eine wirkliche, und zwar auf Tag und Stunde mit der Ermordung Cäsar's zusammengetroffene Sonnenfinsterniß [4]), wie nach den drei ersten Evangelisten die Finsterniß mit den Stunden des Todes Jesu zusammengetroffen sein soll. Moderne Theologen loben den vierten Evangelisten, daß er sie mit solchem Prodigienwesen verschont; es ist allerdings für seine Denk- und Empfindungsweise zu äußerlich, nur müssen wir leider fast auch sagen, zu natürlich; insbesondere zur Verherrlichung des Todes Jesu hat er ganz andere Dinge im Sinne; ob sie für uns erbaulicher sind, wird sich gehörigen Orts wohl finden.

---

1) Virgil. Georg. I, 463 fg. Ovid, Metam. XV, 785 fg., läßt die Verfinsterung der Sonne und Anderes, was Virgil auf die Ermordung folgen läßt, derselben als Prodigien vorangehen.

2) Dio Cass. 56. 29.

3) Plutarch. Caes. 69.

4) Servius z. d. St. des Virgil.

Die Finſterniß alſo währt drei Stunden lang; dann um die neunte Stunde ſpricht Jeſus bei Matthäus und Marcus die Klage über Gottverlaſſenheit aus, und nach der ihm hierauf gereichten Tränkung mit Eſſig erfolgt, begleitet von einem ſtarken Schrei, dem Lucas die oben beſprochenen Worte leiht, ſein Tod (Matth. 27, 46—50. Marc. 5, 15. 34—37. Luc. 23, 46). Hierauf läßt Matthäus, was auch angeblich bei Cäſar's Tode mit der Verfinſterung der Sonne verbunden war [1]), ein Erdbeben folgen; doch vorher noch meldet er in Einſtimmung mit den beiden andern Synoptikern etwas Ausgeſuchteres: daß nämlich der Vorhang im Tempel, ohne Zweifel derjenige, der das Allerheiligſte vom Heiligen trennte, von oben bis unten hinaus zerriſſen ſei (Matth. 27, 53. Marc. 15, 38. Luc. 23, 45). Plötzliches Aufſpringen verſchloſſener Pforten als Vorzeichen nahen Unglücks kommt in der Legende jener Zeiten öfters vor; Cäſar's Ermordung, die Todesfälle der Kaiſer Claudius, Nero, Veſpaſian, ſelbſt die Zerſtörung des Tempels zu Jeruſalem, ſollten ſich in dieſer Weiſe angekündigt haben. [2]) Wenn Calpurnia die Nacht vor der Ermordung ihres Gemahls im Traume den Giebel des Hauſes zuſammenſtürzen ſah, ſo hatte beim Tode Jeſu das Hebräer-Evangelium einen ähnlichen Zug, indem es nicht den Vorhang im Tempel zerreißen, ſondern die Oberſchwelle deſſelben einſtürzen ließ. [3]) Dem Zerreißen des Vorhangs geben die clementiniſchen Recognitionen [4]) die Bedeutung einer Klage über die bevorſtehende Zerſtörung des Tempels; allein daß es gerade der Vorhang iſt, woran das Zeichen ſich ereignet, ſcheint nach einer andern Seite hinzuweiſen. Daß durch Chriſtum eine Hülle weggenommen ſei, die während der Dauer des altteſtamentlichen Religionsweſens noch auf den göttlichen Dingen lag, hat ſchon der Apoſtel Paulus mit Anſpielung auf die Decke, welche Moſes auf ſein Angeſicht legte, ausgeſprochen (2 Kor. 3, 13—18); der Hebräer-Brief aber knüpft einen ähnlichen Gedanken eben an den Tempelvorhang an. Während unter der moſaiſchen Religionsverfaſſung die Prieſter nur in das Heilige, in das davon durch einen Vorhang geſchiedene Allerheiligſte aber einzig der Hoheprieſter, und zwar einmal des Jahrs, mit dem ſühnenden Thieropferblute Zutritt gehabt habe, ſei Chriſtus ein für allemal mittelſt ſeines eigenen Blutes in den Raum innerhalb des Vorhangs, in das Allerheiligſte des Himmels eingegangen, womit er der Vorläufer der Chriſten geworden ſei, und auch ihnen den Zugang dahin eröffnet habe (6, 19 fg. 9, 1—12. 10, 19 fg.). In dieſer Darſtellung des Hebräer-Briefs wird

1) Virgil, a. a. O., V. 475; Ovid, a. a. O., V. 798.

2) Sueton. Jul. 81. Nero 46. Vespas. 23. Dio Cass. LX, 35. Tacit. Histor. V, 13.

3) Hieron. ep. 120 ad Hidib.

4) I, 41.

unsere evangelische Erzählung augenscheinlich nicht vorausgesetzt; denn wäre dem Urheber der ersteren von einem Zerreißen des Tempelvorhangs beim Tode Jesu etwas bekannt gewesen, so würde er diesen seinem Gedankengange so verwandten Umstand nicht unbenutzt gelassen haben. Daß umgekehrt die evangelische Erzählung aus der Darstellung des Hebräer-Briefs herausgesponnen sei, möchten wir zwar nicht behaupten; aber wenn wir diese letztere mit der angeführten Aeußerung des Apostels Paulus zusammennehmen, so sehen wir in eine Gruppe von Gedanken und Bildern hinein, die der ältesten aus dem Judenthum hervorgegangenen Christenheit geläufig waren, und nachdem sie lange genug als bloße Vergleichungen gebraucht worden, zuletzt sich naturgemäß zu einer Erzählung, wie die uns hier vorliegende, niederschlagen mußten.

Mit allen diesen Wundereignissen: Finsterniß, Erdbeben, Zerreißen des Vorhangs, ist die Prodigienlust unseres ersten Evangelisten noch nicht gesättigt. An das Erdbeben, das ihm bereits eigenthümlich war, knüpft er noch das Zerspalten der Felsen an (V. 51); wie der Sturm, in welchem einst Jehova auf dem Horeb vor Elia vorübergegangen war, Berge zerrissen und Felsen zerschmettert hatte (1 Kön. 19, 11). Doch scheint das Felsenspalten dießmal nur Mittel, um den andern Zug zu motiviren, um den es dem Evangelisten eigentlich zu thun ist, daß nämlich beim Verscheiden Jesu auch die Gräber sich geöffnet haben, aus denselben sofort viele Leiber entschlafener Heiligen neubelebt hervorgegangen, nach Jesu Auferstehung in die heilige Stadt gekommen und Vielen erschienen seien (V. 52 fg.). Schon oben ist ausgeführt worden, wie die Todtenerweckungsgeschichten in unseren Evangelien nichts Anderes sind, als Unterpfänder, die sich der Glaube der ersten Christenheit dafür gab, daß Jesus die messianische Todtenerweckung, die er während seines Lebens nicht geleistet hatte, um so gewisser bei seiner Wiederkunft vollbringen werde. Auch auf die Unangemessenheit ist aufmerksam gemacht worden, die zwischen diesem Unterpfand und dem, wofür es bürgen sollte, darin noch bestand, daß die von Jesu während seines Erdenlebens erweckten Todten nur in das irdische Leben, um dereinst abermals zu sterben, zurückgekehrt waren, während bei der messianischen Todtenerweckung die Verstorbenen zu unsterblichem Leben in verklärten Leibern erweckt werden sollten; wozu noch die geringe Anzahl jener vereinzelten evangelischen Wiederbelebungsfälle kam, die mit der Menge derer, für welche sie bürgen sollte, außer Verhältniß stand. Zur Ergänzung dieses doppelten Mangels war ein Fall wünschenswerth, wo eine größere Anzahl Verstorbener, und zwar nicht als abermals sterbliche Menschen, sondern als auferstandene Selige aus ihren Gräbern hervorgegangen waren. Eine solche Vorauferstehung lag ohnehin in der jüdischen und urchristlichen Erwartung: es sollte bei der Ankunft des Messias zuerst nur eine Auslese der allerfrömmsten Israeliten auferstehen, um mit ihm an den Freuden seines tausendjährigen Reiches theilzunehmen;

erſt nach deſſen Verfluſſe die übrige Maſſe, Böſe und Gute, zum prüfenden Gericht.[1]) Zwar verlegte nun die chriſtliche Vorſtellung, wie wir ſie in der Offenbarung Johannis finden (20, 4 fg.), auch jene Auferweckung der Frommen in die Zeit der Wiederkunft Chriſti; zur Stärkung des Glaubens aber war es immerhin erſprießlich, wenn ein Vorſpiel dieſer Vorauferſtehung ſchon während ſeiner erſten Anweſenheit auf Erden erfolgt ſei. Fragte es ſich, in welchem Momente derſelben, ſo konnte die Wahl zwiſchen dem Augenblick ſeines Todes und dem ſeiner Auferſtehung ſchwanken, da ſein Sieg über Tod und Grab zwar erſt in der letzteren zu Tage getreten, aber nur durch ſeine Hingabe in den Tod möglich geworden war: und ſo hat denn auch Matthäus die Sache an beide Momente gleichſam vertheilt. Die Eröffnung der Gräber und die Wiederbelebung der entſchlafenen Heiligen erfolgt im Augenblick des Todes Jeſu, wo das Erdbeben und die dadurch bewirkte Felſenſpaltung einen Anknüpfungspunkt boten; aber ihr Hervorgang und ihre Erſcheinung in Jeruſalem ereignet ſich erſt, nachdem auch Jeſus auferſtanden war, der doch immer der Erſtgeborene aus den Todten (Kol. 1, 18. Offenb. 1, 5), der Erſtling derer, die da ſchlafen (1 Kor. 15, 20), bleiben mußte.

Was durch alle dieſe Wunderzeichen, mit denen ſie den Tod Jeſu umgab, die urchriſtliche Phantaſie ausdrücken wollte, das ſtellt ſie ſchließlich als den Eindruck derſelben auf die Umſtehenden dar. Die Unbefangenſten unter dieſen mußten wohl die Vollſtrecker der Hinrichtung, die römiſchen Soldaten mit ihrem Hauptmann, ſein, als Heiden gewiß nicht zum Voraus für Jeſum eingenommen, doch auch nicht gleich den Juden gegen ihn, und ſie ſprachen nach Matthäus (V. 54) den Eindruck, den das Erdbeben und die übrigen außerordentlichen Ereigniſſe auf ſie machten, in den Worten aus, daß der, den ſie betrafen, wahrhaftig Gottes Sohn geweſen ſei. Bei Lucas (23, 47), wo das Erdbeben fehlt und zuletzt nur von dem Verſcheiden Jeſu mit lautem Gebete die Rede war, iſt die Rührung des Hauptmanns (der Soldaten wird hier und bei Marcus nicht gedacht) wie es ſcheint nur durch dieſes erbauliche Ende bewirkt, und ſeine Worte lauten daher auch nur ſo, dieſer Menſch ſei in der That ein Gerechter geweſen. Nun hat Marcus (15, 39) ſtatt des lauten Gebets nur einen lauten Schrei, und indem er andererſeits die Worte des Hauptmanns nicht nach Lucas, ſondern nach Matthäus wiedergibt, ſo lautet es freilich ſeltſam genug, was er meldet: als der Hauptmann geſehen, daß Jeſus mit ſolchem Geſchrei verſchied, habe er ſich überzeugt erklärt, daß dieſer Menſch Gottes Sohn geweſen ſei. Ob wir die Meinung des zweiten Evangeliſten hiebei ſo zu verſtehen haben, wie ſchon vermuthet worden, daß, wie die böſen Geiſter in der Regel mit Schreien ausfuhren, ſo hier der Schrei das Scheiden des göttlichen Meſſiasgeiſtes aus ſeinem

1) Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, II, 276 fg.

Körper bezeichnet habe, oder ob er diesen Schrei, der dem Hauptmann so auffiel, zusammengenommen mit dem frühen Eintritt des Todes, worüber er den Pilatus sich wundern läßt (V. 44), als ein Zeichen betrachtete, daß Jesus freiwillig, ehe noch der Lauf der Natur es mit sich brachte, aus dem Leben geschieden sei, möchte sich kaum entscheiden lassen. Wenn von den Wunderzeichen, die Matthäus beim Tode Jesu erfolgen läßt, Lucas (mit Marcus) außer der Finsterniß und dem Zerreißen des Vorhangs alle andern übergeht, so hat er dafür den Eindruck derselben auf die Umstehenden insofern vollständiger ausgebeutet, als er zwar nur den römischen Hauptmann, den Heiden, durch ein unumwundenes Zeugniß für Jesum „Gott die Ehre, geben", doch aber auch die jüdischen Volkshaufen schuldbewußt an die Brust schlagen, mithin nicht ohne Reue und Selbstverurtheilung nach Hause kehren läßt (V. 48).

95.

Der Lanzenstich in die Seite Jesu.

Von all diesen Vorgängen, den objectiven wie den subjectiven, hat, wie schon bemerkt, der vierte Evangelist nichts. Sie erschienen ihm nicht sowohl unbedeutend, als äußerlich, exoterisch, in Vergleichung mit dem, was er zu berichten hatte (19, 31—37). Vielleicht daß er auch hier zunächst den Spuren des Marcus nachgegangen war. Dieser erzählt (15, 42—45), als am Abende des Hinrichtungstags Joseph von Arimathäa den Pilatus um Ueberlassung des Leichnams Jesu gebeten (wovon später), habe der Procurator sich gewundert, daß er schon gestorben sein solle, und erst auf die Versicherung des Hauptmanns, daß der Tod in der That schon vor längerer Zeit erfolgt sei, der Bitte willfahrt. Nun ist es zwar, wie gesagt, möglich, daß Marcus damit nur darauf aufmerksam machen wollte, wie der Tod Jesu nicht natürlicher, sondern übernatürlicher Weise eingetreten sei; aber man konnte es auch als den Versuch eines Beweises für die Wirklichkeit des Todes Jesu verstehen, und dazu nun die bloße Versicherung des Hauptmanns unzulänglich finden. Wenn Pilatus Ursache hatte, zu zweifeln, ob der Tod Jesu bis zu der Zeit, wo man ihn vom Kreuze nehmen wollte, von selbst erfolgt sein werde, so wird er, konnte man denken, dafür gesorgt haben, diesen Tod auf sichere Weise herbeizuführen oder doch zu beurkunden.

Daß mit Jesu zu diesem Zwecke noch etwas Weiteres als die bloße Kreuzigung vorgenommen worden, das wurde unserem Evangelisten ohnehin von einer anderen Seite her wahrscheinlich. Johannes als Verfasser der Offenbarung hatte gesagt (1, 7), wenn Christus einst mit den Wolken wiederkomme, dann werde ihn jedes Auge sehen, auch diejenigen, die ihn gestochen haben, und alle Stämme der Erde werden ihn beklagen. Hiemit war die

Stelle Zach. 12, 10 auf Jeſum und ſeine Hinrichtung angewendet. In der Prophetenſtelle war zwar der Geſtochene Jehova, das Stechen oder Durchbohren alſo blos bildlich, von empfindlicher Kränkung verſtanden; allein der Apokalyptiker pflegt auch ſonſt Namen und Eigenſchaften Jehova's auf Chriſtus zu übertragen, und was hier von Jehova geſagt war, ſchien ſich ja viel eher für den leidenden Meſſias zu eignen. Das von ihm ſonach auf Jeſum bezogene Stechen verſtand der Verfaſſer der Offenbarung, bei dem von einem Lanzenſtich in die Seite Jeſu ſo wenig als bei den Synoptikern eine Spur iſt, von dem Durchbohren ſeiner Hände und vielleicht auch Füße mit den Nägeln bei der Kreuzigung. Allein ſowohl das hebräiſche Wort bei Zacharias als das in der Offenbarung dafür gebrauchte griechiſche konnte mehr zu ſagen ſcheinen. Es pflegte in der Regel ein Durchbohren mit Schwert oder Lanze zu bezeichnen. War ein ſolches Wort in der Weiſſagung gebraucht, ſo konnte ein Anderer, der es mit Weiſſagungen genau nahm (und daß der Verfaſſer des vierten Evangeliums ein ſolcher war, wiſſen wir aus der Geſchichte von der Kleidertheilung), denken, hienach könne Jeſus nicht blos mit Nägeln in den Extremitäten, ſondern es müſſe auch ſein Leib ſelbſt von Lanze oder Schwert durchbohrt worden ſein. Aber ſein Tod war in der Ueberlieferung als Kreuzestod gegeben; Jeſus war nicht blos am Kreuze, ſondern durch das Kreuz, in Folge der Kreuzigung, geſtorben. War er alſo außerdem noch geſtochen worden, ſo mußte es geſchehen ſein, als er ſchon geſtorben war, und dabei kann die Abſicht nur geweſen ſein, ſich ſeines Todes auf alle Fälle zu verſichern.

Aber brauchte es denn hiezu ſolcher beſondern Veranſtaltungen? Warum ließ man Jeſum ſammt den mit ihm gekreuzigten Verbrechern nicht einfach am Kreuze hängen, bis ſie gewiß todt waren? Den Synoptikern zufolge war dieß bei Jeſu der Fall, und er konnte demzufolge ohne Weiteres abgenommen werden; wie es mit den beiden Schächern geſtanden, ob die auch ſchon todt geweſen und abgenommen worden, davon ſagen ſie nichts, weil es nicht zur Sache gehörte. Nach Marcus war bei Jeſus der Tod auffallend früh erfolgt; daß dieß bei den beiden andern ebenſo der Fall geweſen, hatte wenig Wahrſcheinlichkeit. Alſo läßt der vierte Evangeliſt ſie ausdrücklich noch leben. Aber warum ließ man nun nicht wenigſtens ſie einfach noch länger, und wäre es bis morgen oder übermorgen geweſen, am Kreuze hängen? Das war gegen das moſaiſche Geſetz, das die Abnahme Gehenkter vor Sonnenuntergang verordnete (5 Moſ. 21, 23. vgl. Joſ. 10, 27), und wie man annehmen konnte, in Friedenszeiten auch von den Römern reſpectirt wurde. Dazu kam in dieſem Falle, daß der folgende Tag ein Sabbat, und zwar nach der johanneiſchen Zeitrechnung ein beſonders feſtlicher, nämlich zugleich der erſte (nicht wie bei den Synoptikern der zweite) Tag des Paſſahfeſtes war. Lebten nun gegen Abend die beiden Schächer noch, ſo war die Veranlaſſung gegeben, zur Beſchleunigung ihres Todes etwas Beſonderes

vorzukehren. Wurde hiezu ein tödtlicher Lanzenſtich gewählt, und die Maßregel ſicherheitshalber auch auf den anſcheinend bereits geſtorbenen Jeſus ausgedehnt, ſo hatte man einerſeits den von Zacharias geweiſſagten Stich, und andererſeits alle wünſchbare Gewißheit, daß, wenn Jeſus nicht ſchon todt war, dieſer Stich ihn vollends getödtet habe.

Allein mit dem Leichnam Jeſu ſollte nicht blos etwas vorgegangen ſein, nämlich der Stich, ſondern auch etwas nicht vorgegangen ſein, nämlich die Beinbrechung. Er war ja nicht allein der, in den ſie geſtochen haben, ſondern auch das Lamm Gottes, insbeſondere in ſeinem Tode das geopferte Paſſahlamm, und von dieſem hieß es im Geſetz (2 Moſ. 12, 46): „Ihr ſollt kein Bein an ihm zerbrechen.“ Das war nun zwar auch nach den Synoptikern an Jeſu nicht geſchehen; aber warum war denn ſo ausdrücklich geſagt, daß es am Paſſahlamm nicht geſchehen ſolle, mithin auch an Jeſu nicht geſchehen werde, wenn es nicht dieſem gar leicht hätte geſchehen können, und nur in Folge beſonderer Verfügung nicht wirklich geſchehen war? Eine ſolche Gefahr drohte ihm dann, wenn ſeinen beiden Mitgekreuzigten die Beine gebrochen wurden; und da nun mit ihnen, die noch lebten, ohnehin etwas zur Ermöglichung ihrer Abnahme vor Abend geſchehen ſein mußte, ſo könnte dieß füglich das Zerſchlagen der Beine mit Keulen geweſen ſein, das, zwar nicht gerade in Verbindung mit der Kreuzigung, doch aber wie dieſe als Sklavenſtrafe, bei den Römern gebräuchlich war, und den Tod mittelſt des Brandes, zwar nicht augenblicklich, doch ſicher zur Folge hatte. Daß Jeſus mit dieſer Procedur verſchont blieb, wird von dem Evangeliſten dadurch begründet, daß die mit derſelben beauftragten Soldaten den am Kreuz und in Folge der Kreuzigung Geſtorbenen bereits todt fanden. Zwar, wenn ihnen der Augenſchein nicht genügte, ſie alſo Jeſum wenigſtens vermuthungsweiſe wie die beiden andern noch für lebend nahmen, iſt nicht klar, warum ſie nicht einfach, da ſie einmal daran waren, das Beinbrechen auch auf ihn ausdehnten. Indeß, da ſie ihn doch in einem andern Zuſtande vorfanden als die andern, auch das Brechen der Beine nicht mit Einem Schlag, wie das Stechen mit dem Spieß, abgemacht war, ſo war dadurch eine Abänderung ihres Verfahrens immerhin leidlich motivirt, und hiemit das dogmatiſch Wünſchenswerthe, nämlich der Lanzenſtich ſtatt des Beinbrechens, auch hiſtoriſch eingeleitet.

Alſo ſtieß jetzt einer der Soldaten mit der Lanze den für todt dahängenden Jeſus in die Seite, und was war das Ergebniß? Es kam Blut und Waſſer heraus. Das kann nun freilich, wie jeder Sachverſtändige uns belehren wird, in keinem Falle herausgekommen ſein; denn war das Blut in dem Leibe Jeſu noch flüſſig, ſei es, daß der Tod noch nicht, oder erſt vor ganz Kurzem erfolgt war, ſo kam eben Blut, war es bereits geronnen, ſo kam gar nichts heraus, und auch das Waſſer aus dem Herzbeutel, falls dieſer von der Lanze getroffen war und ſeine Flüſſigkeit ſich nicht vielmehr in's

Innere der Bruſthöhle ergoß, müßte ſich im erſteren Falle mit dem Blute ununterſcheidbar vermiſcht, im andern ohne Blut gezeigt haben. Aber der Evangeliſt verſichert doch, er habe das Ausfließen von Blut und Waſſer ſelbſt geſehen (V. 35). Zwar ſagt er nun das ſo geradezu nicht, ſondern nur, der es geſehen, habe es bezeugt, und ſein Zeugniß ſei wahr, und derſelbe wiſſe, daß er die Wahrheit rede. Unter dieſem Er verſteht der Evangeliſt den Lieblingsjünger, den er allein von allen unter das Kreuz geſtellt hat; dieſer hatte als Verfaſſer der Offenbarung (1, 7) bezeugt, daß Jeſus geſtochen worden; da er aber ſeiner eigenen Erklärung zufolge (Offenb. 1, 2) nur bezeugt hatte, was er geſehen (worunter der Verfaſſer freilich ſeine prophetiſchen Geſichte verſtand), ſo ſchloß der Evangeliſt, er müſſe auch den Lanzenſtich und deſſen Folgen ſelbſt geſehen haben. Mit dem Lieblingsjünger und Verfaſſer der Offenbarung nun aber wußte ſich der Evangeliſt, wie oben auseinandergeſetzt worden [1]), geiſtig Eins; was dieſer mit den Augen des Leibes, das hatte er mit den Augen des Geiſtes geſehen; oder vielmehr, weil er es geiſtig zu erkennen glaubte, ſetzte er voraus, der Apoſtel müſſe es leiblich angeſchaut haben.[2]) „Sie werden ſehen, in wen ſie geſtochen haben", lautete die Weiſſagung, und dieſe Weiſſagung mußte in Erfüllung gegangen ſein. In wen ſie geſtochen haben, werden ſie ſehen, d. h. daß es nicht ein bloßer Menſch, ſondern der Sohn Gottes, der fleiſchgewordene Logos, war; und ſehen werden ſie es, offenbar an dem Erfolg des Stichs, an dem, was aus der Wunde ausfließen wird. Wäre nur Blut ausgefloſſen, ſo erſchiene der Geſtochene als bloßer Menſch; es muß noch etwas mitausgefloſſen ſein, und was kann dieß Anderes geweſen ſein, als was der Tod Jeſu den Seinigen bringen ſollte, nämlich der Geiſt im leiblich ſichtbaren Zeichen? Des Geiſtes ſichtbares Zeichen aber iſt das Waſſer. Aus Waſſer und Geiſt muß der Menſch geboren werden, wenn er in das Reich Gottes kommen will (Joh. 3, 5); wenn einer an ihn glaube, hatte Jeſus verſichert, aus deſſen Leibe werden Ströme lebendigen Waſſers fließen, und das hatte er nach des Evangeliſten Erläuterung von dem heiligen Geiſte geredet, den die an ihn Glaubenden, aber erſt nach ſeiner Verherrlichung, empfangen ſollten (7, 38 fg.). Die Geiſtesausgießung alſo, die Mittheilung des neuen religiöſen Lebens, bedingt durch den Tod Jeſu, das iſt es, was der Evangeliſt in dem aus der Seitenwunde Jeſu quellenden Blut und Waſſer geiſtig anſchaute. Mag er daneben das Ausfließen von Waſſer und Blut zugleich für eine Todesprobe gehalten, oder mag ihm hiezu der Lanzenſtich für ſich allein ſchon hinreichend geſchienen haben: jedenfalls trat ihm dieſe Seite der Sache hinter ihrer ſymboliſchen Bedeutſamkeit zurück. Und

1) S. 110. 113 fg.

2) Zum Folgenden vergleiche Baur, Kritiſche Unterſuchungen, S. 215 fg.

bei ſeiner Art, eines im Andern, die Idee in verſchiedenen Reflexen zu ſehen, iſt gar leicht möglich, daß er bei dem Waſſer und Blut, wie der Verfaſſer des erſten johanneiſchen Briefs (5, 6) und der alte Apollinaris, überdieß noch an die beiden chriſtlichen Myſterien, Taufe und Abendmahl, und in dieſem letzteren wieder an die zu ſeiner Zeit gewöhnliche Vermiſchung des Abendmahlsweins mit Waſſer gedacht hat.

Wenn ſich an irgend einer Stelle die innerſte Eigenthümlichkeit des vierten Evangeliſten zeigt, ſo iſt es an dieſer. Sein Dringen auf's Innere, Geiſtige iſt unverkennbar, aber es geht mit einem Hängen am Aeußerlichſten, Sinnlichſten Hand in Hand; ſein Tiefſinn erregt unſere Bewunderung, aber in der Art, wie er ſich genug thut, ſpricht er uns zuweilen wie Aberwitz an. Wenn die drei erſten Evangeliſten beim Tod ihres Meſſias die Sonne ſich verhüllen, die Erde erbeben, die Gräber ſich öffnen, den Vorhang im Tempel zerreißen laſſen, ſo ſehen wir darin wohl Fabeln, aber ſolche, durch die wir uns angeſprochen und in die Stimmung verſetzt finden, aus der ſie hervorgegangen ſind; wenn dagegen dem vierten Evangeliſten das alles nicht der Rede werth iſt in Vergleichung mit dem, was er ergrübelt hat, daß aus der Seitenwunde Chriſti Blut und Waſſer gefloſſen ſei, wenn dieß ſein erſter und Hauptgedanke beim Tode Jeſu iſt, wenn er hierin das tiefſte Myſterium des Chriſtenthums ſieht, zu deſſen Bekräftigung er ſich auf Moſen und die Propheten, auf das Augenzeugniß und die Wahrhaftigkeit dieſes Augenzeugniſſes beruft, ſo liegt eine ſolche Anſchauungsweiſe uns ſo ferne, erſcheint uns ſo abenteuerlich, daß wir Mühe haben, ſie uns auch nur verſtändlich zu machen.

Die johanneiſche Erzählung von dem Lanzenſtich, der Jeſu am Kreuze beigebracht worden, verräth ſich als ein unhiſtoriſches Einſchiebſel auch dadurch, daß ſie in den ſynoptiſchen Evangelien theils nicht vorausgeſetzt, theils geradezu ausgeſchloſſen iſt. Daß in keinem derſelben der Auferſtandene, wie im vierten Evangelium, den Jüngern die Seitenwunde zeigt, darauf zwar können wir uns deßwegen nicht berufen, weil überhaupt nur noch bei Lucas von einem Zeigen der Hände und Füße, und zwar ohne beſtimmte Hinweiſung auf die Wundenmale, die Rede iſt. Nach dem Verſcheiden Jeſu aber erzählt Matthäus offenbar ſo weiter, als wäre der Leichnam ruhig am Kreuze hängen geblieben, bis ihn am Abend Joſeph auf ſeine Bitte ausgeliefert erhielt. Könnte man hier denken, übergangen ſei nicht ausgeſchloſſen, ſo geſtaltet ſich die Sache anders bei Lucas und Marcus. Nach Johannes hatte auf die Bitte der Juden Pilatus den Befehl gegeben, den Gekreuzigten die Beine zu zerſchlagen und ſie abzunehmen. Kam alſo nachher noch Joſeph, ſo fand er den Leichnam Jeſu ſchon abgenommen. Nach Lucas (V. 53) und Marcus (V. 46) dagegen nahm Joſeph ſelber den Leichnam vom Kreuze. Offenbar ſetzen alſo dieſe Evangeliſten den Befehl des Pilatus zur Beinbrechung und Kreuzabnahme durch die Soldaten nicht voraus. Daß aber

Pilatus, wie Marcus erzählt, als Joſeph ihm ſeine Bitte vortrug, ſich über den bereits erfolgten Tod Jeſu gewundert und darin einen Anſtand gefunden hätte, der Bitte ſofort zu willfahren, wäre ganz unmöglich, wenn er vorher die Beinbrechung zum Behuf der Kreuzabnahme verfügt gehabt hätte.

Doch was das Schlagendſte iſt, die eigene Erzählung des vierten Evangeliſten, können wir ſagen, ſchließt die Geſchichte von der Beinbrechung aus.[1]) Er ſelbſt, nachdem er ſie berichtet hat, fährt ſo fort, als ob er ſie nicht berichtet hätte. Er fährt nämlich ganz ſo fort, wie die Synoptiker unmittelbar nach der Erzählung vom Tode Jeſu fortfahren: hierauf habe Joſeph von Arimathäa den Pilatus gebeten, den Leichnam Jeſu abnehmen zu dürfen, das habe Pilatus geſtattet, und Joſeph habe den Leichnam abgenommen. Auch er alſo ſpricht, als hätte Pilatus nicht ſchon vorher die Abnahme der Gekreuzigten befohlen gehabt; es begegnet ihm dieß, weil er ſich nach dem gemachten Einſchiebſel wieder an die ſynoptiſche Erzählung anſchließt; aber daß es ihm begegnet, dadurch verräth er eben, daß das bei ihm Vorangegangene nur ſein eigenes Einſchiebſel war.

96.

Begräbniß Jeſu.

Daß dem Leichnam Jeſu die Ehre des Begräbniſſes zu Theil geworden, war dem urchriſtlichen Bewußtſein natürlich von hoher Wichtigkeit. Schon Paulus bezeichnet es als Ueberlieferung, daß Chriſtus begraben worden (1 Kor. 15, 4); doch will er damit zur Vorbereitung deſſen, was ſofort von ſeiner Auferſtehung geſagt wird, nur feſtſtellen, daß der Leichnam Jeſu unter die Erde gekommen ſei. An ſich könnte dieß auch nur ſo geſchehen ſein, wie es bei Hingerichteten die jüdiſche Sitte mit ſich brachte, daß er nach der Abnahme vom Kreuz auf dem Begräbnißplatze der Verbrecher verſcharrt worden wäre; indeß pflegten, wie oben bemerkt, die Römer den Angehörigen, wenn ſie ſich um den Leichnam eines Hingerichteten meldeten, denſelben zur Beſtattung herauszugeben. Und den Evangelien zufolge meldete ſich bei Pilatus wirklich ein ſolcher, nämlich ein reicher Mann von Arimathäa, Namens Joſeph, der Jeſu als Schüler angehörte (Matth. 27, 57 fg. Marc. 15, 42 fg. Luc. 23, 50 fg. Joh. 19, 38 fg.).

Ein reicher Mann, das ſind die erſten Worte des älteſten Berichterſtatters, des Matthäus; daß der reiche Mann auch ein Schüler Jeſu geweſen,

---

1) Darauf hat de Wette aufmerkſam gemacht im exegetiſchen Handbuch z. d. St. (vierte Auflage), S. 282 fg. Mit der Auskunft, daß das ἆρῃ und ἦρε V. 38 das bloße Fortnehmen der Leiche bedeute, während es V. 31 das Abnehmen vom Kreuz bedeutet hat, beruhigt ſich de Wette nur aus Gefälligkeit für Johannes.

ſetzt er nur anhangsweiſe bei. Lucas und Marcus vergeſſen den reichen Mann über dem ehrſamen Rathsherrn und wozu ſie ſonſt noch den Joſeph machen; während Johannes die Jüngerſchaft aufgreift und in der bei ihm beliebten Weiſe zu einer geheimen, aus Furcht vor den Juden, macht. Der Reichthum iſt doch ſonſt den Evangeliſten im guten Sinne nicht ſo wichtig: warum hebt ihn hier gerade der erſte Berichterſtatter ſo gefliſſentlich hervor? Der reiche Mann beſaß ein Grab, das er ſelbſt hatte in Felſen hauen laſſen, und worein er nun den geſtorbenen Meſſias legte. Mit Reichen aber war der Knecht Jehova's bei Jeſaia gerade im Tode in Bezug geſetzt. Mit Reichen im ſchlimmen Sinne, ſcheint es freilich, wenn es heißt (53, 9): „Man gab ihm bei Frevlern ſein Grab, und bei Reichen in ſeinem Tode"; worin man, die Reichen als gleichbedeutend mit den Frevlern genommen, geradezu die Weiſſagung eines unehrlichen Begräbniſſes finden konnte. Doch die Geſellung zu Frevlern, das Gezähltwerden unter die Uebelthäter (Jeſ. 53, 12) ſah man an Jeſu ſchon durch ſeine Gefangennehmung und Kreuzigung erfüllt (Luc. 23, 37. Marc. 15, 28): ſo blieben für ſein Begräbniß die Reichen, er mußte in dem Grabmale eines Reichen beigeſetzt werden, und dieſer Reiche durfte kein Gottloſer, ſondern mußte ein gottesfürchtiger Mann geweſen ſein, der, meſſiasgläubig, dem gemordeten Chriſtus ſein Grab zur Verfügung ſtellte.

Das Grab des reichen Mannes mußte ſeinem Reichthum auf der einen, ſeiner hohen Beſtimmung auf der andern Seite entſprechen. Einem hochgeſtellten Manne wird bei Jeſaia (22, 16) zugerufen[1]): „Was haſt du hier, und wen haſt du hier, daß du dir hier ein Grab aushaueſt, aushauend auf der Höhe dein Grab, höhlend im Felſen dir eine Wohnung?" Das war zwar verweiſend zu einem Uebermüthigen geſagt; doch auch von dem Gerechten hieß es ja bei demſelben Jeſaia (33, 16), er wohne auf Höhen in Felſenburgen, oder nach der griechiſchen Ueberſetzung in Felſenhöhlen: ſo konnte mithin auch ein gottesfürchtiger Reicher ſich ein Felſengrab ausgehauen haben, und die Frage, wen er hier habe, daß er das thue? konnte man ſich durch die Hinweiſung auf den Leichnam des Meſſias, dem er hier die Ruheſtätte bereite, beantwortet denken. Um aber ſeiner heiligen Beſtimmung zu entſprechen, mußte das Grab ein neues, noch durch keine Leiche verunreinigtes ſein, wie auf dem Eſel, den der Meſſias beim Einzug in die Hauptſtadt gebrauchte, vorher noch kein Menſch geritten ſein durfte. Mit dem aus der Prophetenſtelle genommenen Reichthum des Mannes iſt bei den beiden andern Synoptikern auch ſein Verhältniß zu dem Grabmal, daß er ſelbſt es habe in den Felſen hauen laſſen, zurückgetreten, doch iſt ihre Meinung ohne Zweifel, daß es ſein Eigenthum geweſen; wogegen bei Johannes das Band ſich vollends gelöſt hat, und das neue Grab zur Beiſetzung Jeſu nicht

1) Auf dieſe Stelle hat Volkmar, Die Religion Jeſu, S. 257, hingewieſen.

deßwegen gewählt wird, weil es dem Joſeph gehörte, ſondern weil es in der Nähe des Richtplatzes lag, ein naher Begräbnißplatz aber wegen der Nähe des feſtlichen Sabbats wünſchenswerth war. So dient dem vierten Evangeliſten dieſer Zug, um das Drängen der Zeit an jenem Begräbnißabend noch weiter anſchaulich zu machen, wodurch er das ihm ſo wichtige Beinbrechen, beziehungsweiſe den Lanzenſtich, motivirt hatte.

Was Joſeph mit dem Leichnam Jeſu, nachdem er ihn vom Kreuze abgenommen hatte, und ehe er ihn in die Felſengruft legte, vornahm, iſt nach den drei erſten Evangeliſten, daß er ihn in Leinwand wickelte. Matthäus ſetzt hinzu, die Leinwand ſei rein, d. h. vielleicht ungebraucht geweſen; damit aber iſt bei ihm die Sache abgethan, in dieſer Leinwand wird der Leichnam ſofort in die Gruft gelegt; daß noch etwas Weiteres geſchehen ſei, oder habe geſchehen ſollen, davon weiß Matthäus nichts. Der Balſamirung bedurfte es in ſeinem Sinne ſchon deßwegen nicht, weil ja Jeſus wenige Tage vorher bei dem Mahle zu Bethanien von der Frau mit der köſtlichen Salbe, ſeiner eigenen Erklärung zufolge im Voraus für ſein Begräbniß, balſamirt worden war. Dieſe Erzählung haben Marcus und Johannes gleichfalls; Lucas, wie wir geſehen haben, in ſehr veränderter Geſtalt und ſo ohne zeitliche und ſonſtige Beziehung auf Jeſu Leiden und Tod, daß ihm am erſten der Mangel des Einbalſamirens bei der Beſtattung Jeſu fühlbar werden mochte. Da jedoch die ältere Ueberlieferung, wie ſie bei Matthäus vorliegt, ein ſolches nicht an die Hand gab, läßt es auch Lucas nicht wirklich vorgenommen, ſondern nur von den Frauen durch Einkaufen der nöthigen Specereien am Freitag Abend vorbereitet, die Ausführung aber bis nach dem Sabbat, d. h. auf den Sonntag Morgen, verſchoben werden (Luc. 23, 56. 24, 1). Dem Marcus, unerachtet er die vorläufige Salbung kurz vor dem Leiden wie Matthäus hat, iſt doch auch die nachträglich beabſichtigte, wie ſie Lucas bot, willkommen; nur findet er es einfacher, auch den Einkauf der Specereien auf die Zeit nach Verfluß des Sabbats zu verlegen; da dieſer mit 6 Uhr Abends am Samſtag ein Ende nahm, ſo hatten die Frauen nicht nöthig, ſchon am Freitag Abend vor 6 Uhr, wo die Zeit ohnehin drängte, ſich mit dem Einkauf zu befaſſen, ſondern es war Zeit genug, wenn ſie dieß am Samſtag Abend thaten, um dann gleich in der folgenden Frühe mit der Einbalſamirung vorzugehen (16, 1). Da nun aber, wie die Frauen am Sonntag Morgen zum Grabe kamen, Jeſus bereits auferſtanden war, ſo kam auch ſo die Einbalſamirung ſeinem Leichnam nicht mehr zu Gute, ſondern es blieb auch nach Lucas und Marcus, wie nach Matthäus, dabei, daß er dieſer Ehre nicht theilhaftig geworden war. Dieß fand der vierte Evangeliſt unerträglich, er wandelt daher die nur beabſichtigte Balſamirung ſeiner beiden Vorgänger in eine wirklich vorgenommene um, und läßt den Leichnam Jeſu nicht blos wie Matthäus in reine Leinwand, ſondern in Leinwandbinden mit Specereien eingewickelt werden (19, 40). Dieſe Spece-

reien zu beschaffen, genügten ihm aber die Frauen schon physisch nicht. Wie wollten sie den Centner Myrrhen und Aloë herbeischleppen, den der Evangelist zur Einbalsamirung des Gottessohnes für erforderlich hielt? Dazu brauchte es einen Mann, der denn auch in Joseph und allenfalls noch seiner Dienerschaft zur Verfügung war. Allein Joseph hatte in der Losbittung und Abnahme des Leichnams bereits sein Geschäft, und der vierte Evangelist hatte noch einen weitern Mann in Reserve, an den ihn Joseph erinnerte, gleichfalls einen vornehmen Geheimjünger des Herrn, den Nikodemus. Diesen, der schon zweimal in seiner Erzählung bedeutsam aufgetreten war (3, 1 fg. 7, 50), hier zum dritten und letztenmal hervortreten zu lassen, schien ihm ganz am Orte zu sein.

Daß die Felsengruft, worein der Leichnam Jesu gelegt wurde, mit einem davor gewälzten Stein verschlossen worden, darin stimmen sämmtliche Evangelisten überein. Nach Matthäus war es ein großer Stein; bei Marcus rathschlagen am andern Morgen die hinausgehenden Weiber, wer ihnen wohl den Stein vom Grabe wälzen werde? sie setzen ihn mithin als sehr schwer voraus. Während sich aber die übrigen Evangelisten mit diesem Verschlusse begnügen, läßt Matthäus den Stein noch überdieß von den Hohenpriestern versiegelt und das Grab durch eine ihnen von Pilatus zur Verfügung gestellte Wache gehütet werden (27, 62—66).

Nachdem sich nämlich in der ersten Christenheit die Predigt von der Auferstehung Jesu in der Form, daß sein Grab am zweiten Morgen nach seiner Bestattung leer gefunden worden, ausgebildet hatte, begegneten ihr die ungläubigen Juden mit der Beschuldigung, das Grab sei leer gefunden worden, nicht weil der Begrabene neubelebt daraus hervorgegangen, sondern weil sein Leichnam von seinen Jüngern daraus weggestohlen worden war. Diese Judensage gegen die Christensage veranlaßte eine zweite Christensage gegen die Judensage. Sollte diese christliche Duplik ihrer Aufgabe genügen, so mußte sie einerseits den Leichendiebstahl unmöglich, andererseits die jüdische Verläumdung in ihrer Entstehung begreiflich machen. Unmöglich war das Wegstehlen des Leichnams, wenn das Grab bewacht war. Also müssen die Hohenpriester und Pharisäer zu dem römischen Procurator gehen und ihn um Sicherung des Grabes bitten. Was in aller Welt konnte sie aber zu einer solchen Bitte bewegen? Was konnte ihnen an dem Grabe liegen, wenn sie nur den, der darin war, todt wußten? Sie erinnern sich, sagen sie, daß der hingerichtete Betrüger bei Lebzeiten seine Auferstehung nach drei Tagen vorhergesagt habe; an einen Erfolg dieser Voraussage glauben sie nun zwar nicht, aber sie fürchten, seine Jünger möchten seinen Leichnam stehlen, und in Anknüpfung an jene Voraussage vorgeben, er sei auferstanden. Hier müßten also die Hohenpriester sich an Reden Jesu erinnert haben, von denen seine Jünger bei seinem Tode (wie hätten sie sonst so hoffnungslos sein können?) nicht das Mindeste wußten; sie müßten das Aufkommen des Glau-

bens an Jeſu Auferſtehung vorhergeſehen haben, was ſchlechterdings undenkbar iſt: die Chriſtenſage hat ihnen den ſpäteren chriſtlichen Glauben, nur in der Form des Unglaubens, untergeſchoben. Sofort verwilligt ihnen Pilatus die Wache und heißt ſie auch überdieß das Grab verwahren, ſo gut ſie wiſſen. Da hat er Recht; eine Wache kann beſtochen, betrunken gemacht, und was ſie hüten ſoll, dennoch entwendet werden. Alſo verſiegeln ſie noch überdieß den das Grab verſchließenden Stein, wie einſt der König Darius den Stein auf der Löwengrube verſiegelt hatte, in welche er den Daniel zur Probe, ob ſein Gott ihn von den Löwen erretten würde, hatte werfen laſſen (Dan. 6, 18). War denn nicht für den Chriſtus im Grabe, wie einerſeits Jonas im Leibe des Fiſches, ſo andererſeits Daniel in der Löwengrube ein Vorbild?

So hatte die Chriſtenſage zwar den ihr von der Judenſage aufgebürdeten Leichendiebſtahl als Unmöglichkeit hingeſtellt; aber wenn die Sache ſich ſo verhielt, wie war es denn nur möglich, daß dieſe Judenſage aufkommen konnte? Daß, als die Auferſtehung Jeſu erfolgte, als ein Engel, vom Himmel geſtiegen, und ſtrahlend wie ein Blitz, mit einer gewaltigen Erderſchütterung den Stein vom Grabe wälzte, daß da Siegel und Wächter nichts halfen, die letzteren namentlich wie todt hinfielen (Matth. 28, 4), verſtand ſich für die Chriſtenſage von ſelbſt. Und das hatten ihr zufolge die Wächter den Hohenprieſtern auch getreulich berichtet (V. 11). Einen ſolchen Bericht würden die wirklichen Hohenprieſter und Aelteſten für Lüge gehalten und auf eine Unterſuchung gedrungen haben, welche die Wahrheit, daß die Wächter geſchlafen oder ſich haben beſtechen und den Leichnam ſtehlen laſſen, an den Tag bringen mußte. Die Hohenprieſter und Aelteſten der Chriſtenſage halten umgekehrt den Bericht der Wächter von der wunderbaren Auferſtehung Jeſu für wahr, und geben ihnen Geld, damit ſie dasjenige als Lüge ausſagen ſollten, was die wirklichen für die Wahrheit halten mußten, welche die Wächter zu verbergen, ſie aber durch eine Unterſuchung an's Licht zu bringen Urſache hatten. Es iſt alſo wieder wie oben: die Chriſtenſage ſchiebt den jüdiſchen Obern ihren Glauben unter, während ſie ihnen als Feinden Chriſti zugleich ihren Unglauben läßt, d. h. ſie glauben im Stillen, daß Jeſus wunderbar in's Leben zurückgekehrt ſei, aber ſie wollen ihn doch nicht als den Meſſias anerkennen, ſondern beharren im Widerſtand gegen ſeine Sache. So war die Entſtehung der Judenſage zwar erklärt, aber ungeſchickt genug, und nur für Chriſten, die, in den gleichen Vorausſetzungen befangen, das Widerſprechende des Erklärungsverſuchs nicht bemerkten.

Doch die Sage iſt ohne Zweifel ſehr alt, und daß Matthäus allein ſie hat, beweiſt nicht, daß er fabelhafter oder jünger iſt, als die andern, ſondern umgekehrt, daß er dem Land und der Zeit der Entſtehung dieſer Sage noch näher ſtand, die für ſeine ſpäter und außerhalb Paläſtinas ſchreibenden Nachfolger nicht mehr das gleiche Intereſſe hatte. Dennoch möchten ſie dieſelbe, da ſie einmal gegeben war, vielleicht aufgenommen haben, hätte ſie nicht einem

Andern, das ihnen wichtiger war, im Wege gestanden. Das war das Vorhaben der Frauen, den Leichnam Jesu nach Ablauf des Sabbats noch zu balsamiren. War die Gruft obrigkeitlich versiegelt und von römischen Soldaten bewacht, und wußten die Weiber davon, wie ja von einer so auffallenden und so offen betriebenen Maßregel ganz Jerusalem, insbesondere alle näheren Angehörigen Jesu wissen mußten, so konnten sie nicht hoffen, mit ihren Specereien anzukommen; da sie dieß aber hoffen mußten, um die Salbung sich ernstlich vornehmen zu können, so durfte jenes Hinderniß nicht im Wege stehen. Hatten aus diesen Gründen die beiden mittleren Evangelisten die Episode von der Bewachung und Versiegelung des Grabes Jesu weggelassen, so stand sie bei dem vierten Evangelisten zwar der bereits am Freitag Abend vorgenommenen Balsamirung nicht im Wege, lag aber dafür sammt ihren Motiven dem ganzen Standpunkte des Evangelisten allzu fern, als daß er sie hätte wiederaufnehmen mögen.

Fünfte Mythengruppe.

Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.

97.

Die Auferstehungsberichte.

Von der Auferstehung Jesu haben wir bei ihrer historischen Wichtigkeit, da ohne den Glauben an sie eine christliche Gemeinde schwerlich zusammengetreten sein würde, schon im ersten Buche ausführlich handeln müssen. Wir haben die Frage, was wohl das Thatsächliche an derselben sein, d. h. wie der Glaube daran unter den Jüngern Jesu zu Stande gekommen sein möge, theils nach den Andeutungen der neutestamentlichen Schriften, theils nach der Analogie ähnlicher Erscheinungen des menschlichen Gemüthslebens zu beantworten gesucht. Dabei ist außer den summarischen Angaben des Apostels Paulus bereits auch manches Einzelne aus den evangelischen Berichten zur Sprache gekommen; übrig ist jetzt nur noch, auch in diesem Stücke das allmählige Wachsthum des Mythus anschaulich zu machen, d. h. zu zeigen, wie die Nachrichten von den Erscheinungen des Auferstandenen eine Reihe bilden, die sich vom Visionären immer mehr in's Handgreifliche, vom Subjectiven in's Objective hineinarbeitet. Zu diesem Zwecke müssen wir die Erzählungsstücke, in welche die Evangelisten die Auferstehungsgeschichte zerfällen, einzeln durchnehmen, wobei wir von dem Grabgang am Sonntag

Morgen ausgehen wollen, wenn gleich dieſe Erzählung (Matth. 28, 1—10. Marc. 16, 1—11. Luc. 24, 1—12. Joh. 20, 1—18) ſich erſt ausgebildet haben kann, nachdem vorher ſchon von einzelnen Erſcheinungen des wiederbelebten Jeſus erzählt worden war, für die man nun auch einen Anfangspunkt haben wollte.

Jenen Grabgang alſo machen bei Matthäus die beiden Marien, die von Magdala und die andere, die Marcus als die Mutter des Jakobus (und Joſes) bezeichnet. Hier beſchreibt aber Matthäus nicht blos wie die übrigen Evangeliſten, was den Frauen am Grabe begegnete, ſondern er berichtet auch, was, ehe ſie daſelbſt ankamen, geſchehen war: daß nämlich in Begleitung einer gewaltigen Erderſchütterung ein Engel, leuchtend wie ein Blitz, vom Himmel geſtiegen ſei, den Stein vom Grabe gewälzt, und der Schrecken vor ihm die Wächter wie todt zu Boden geſtreckt habe. Eben in dieſem letzteren Punkte, den Wächtern, den nur Matthäus Erwähnung thut, liegt der Grund, warum er das Thun des Engels ſo ausmalt: er wollte zeigen, wie die Wächter beſeitigt wurden, was bei den übrigen Evangeliſten mit den Wächtern ſelbſt wegfiel. Wie nun die Frauen zum Grabe kommen, ſehen ſie auf dem abgewälzten Stein den Engel ſitzen, der ihnen die Nachricht von der Auferſtehung Jeſu gibt, ihnen die jetzt leere Stelle, wo er gelegen, zeigt, und ſie zur Mittheilung dieſer Botſchaft an die Jünger mit dem Bedeuten anweiſt, dieſelben ſollen nach Galiläa gehen, wo ſie ihn ſehen werden. Nachdem ihnen dann auf dem Rückwege zur Stadt noch Jeſus ſelbſt begegnet iſt und den letztern Auftrag wiederholt hat, richten ſie, wie aus dem Vorhergehenden und Folgenden ergänzt werden muß, ihren Auftrag aus, und die Eilfe treten, wenn auch noch nicht alle Zweifel in ihnen beſchwichtigt ſind, die Wanderung nach Galiläa an.

Bei Lucas iſt, unweſentliche Verſchiedenheiten, wie zwei Engel innerhalb, ſtatt Eines außerhalb des Grabes abgerechnet, die Hauptabweichung ſeiner Darſtellung von der des Matthäus dadurch bedingt, daß die Jünger nicht nach Galiläa gewieſen werden dürfen, weil ja Lucas die Erſcheinungen des Auferſtandenen ſämmtlich nach Jeruſalem und der Umgegend verlegt. Um aber in dem bekannten Engelworte doch die Erwähnung Galiläas nicht vermiſſen zu laſſen, werden die Frauen daran erinnert, wie Jeſus „noch in Galiläa“ ihnen ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung vorhergeſagt habe. Die verfrühte Erſcheinung Jeſu ſelbſt vor den heimkehrenden Frauen nimmt Lucas aus Matthäus nicht auf; er müßte ja ſonſt noch einmal der Weiſung nach Galiläa ausweichen; zugleich will er die Momente reiner ſondern, daß der Auferſtandene zuerſt durch die Engel den Frauen, durch dieſe den Jüngern angekündigt wird, und hierauf erſt in eigener Perſon auf die Bühne tritt. Daher betont er auch, als die Frauen den Jüngern die Engelbotſchaft ausrichten, den Unglauben der letzteren ſo ſtark, der erſt durch die Erſcheinung Jeſu ſelbſt und die von ihm gegebenen untrüglichen Beweiſe ſeiner wirklichen

Wiederbelebung gehoben werden ſoll. Nach Galiläa kann die Botſchaft der Weiber bei Lucas die Jünger nicht in Bewegung ſetzen, da ſie keine Weiſung dahin enthielt; ſtatt deſſen ſetzt ſie den Petrus nach einer andern Richtung in Bewegung, zum Grabe nämlich, deſſen Leerheit mit den allein daliegenden Leichentüchern auch durch einen Mann beurkunden zu laſſen, wünſchenswerth war; indeß darf es durch dieſen Augenſchein bei Petrus noch nicht weiter als zur Verwunderung kommen, da die Jünger erſt auf ganz genügende Beweiſe hin zum Glauben an die Auferſtehung Jeſu gelangt ſein ſollen.

Marcus folgt in ſeinem Berichte von vorneherein im Weſentlichen dem Matthäus, indem er den Frauen durch einen Engel die Nachricht von der Auferſtehung Jeſu mit der Weiſung an die Jünger, nach Galiläa zu gehen, ertheilen läßt. Dagegen fehlt bei ihm nicht nur die Begegnung Jeſu ſelbſt, ſondern die Frauen kommen auch dem Engelauftrage nicht nach, indem ſie aus Furcht (man ſieht nicht recht, vor wem oder vor was?) Niemanden etwas von der gehabten Erſcheinung zu ſagen wagen. Und wenn nun hier (V. 9) Marcus auf einmal, als wäre weder von der Auferſtehung Jeſu, noch von einer der Magdalena mit den andern Frauen von derſelben gewordenen Kunde bis jetzt im Mindeſten die Rede geweſen, fortfährt: nach ſeiner Auferſtehung in der Sonntagsfrühe ſei Jeſus zuerſt der Maria Magdalena erſchienen, ſo iſt dieſe Art, mitten in der Erzählung von vorn anzufangen, allerdings ſeltſam genug, um dem Umſtand alle Aufmerkſamkeit zuzuwenden, daß der Schlußabſchnitt des Marcus, 16, 9—20, in zwei vorzüglichen Evangelienhandſchriften fehlt, und in mehreren, die wir nicht mehr haben, alten Nachrichten zufolge gefehlt hat. Wobei nur auffallen muß, daß dieſe Handſchriften den achten Vers noch leſen, in welchem doch der Widerſpruch des Berichts mit ſich ſelbſt bereits anfängt.[1]) Wenn V. 7 der Engel den Frauen hier wie bei Matthäus einen Auftrag an die Jünger gibt, ſo iſt die Meinung urſprünglich gewiß geweſen, daß die Frauen dieſen Auftrag wie bei Matthäus mit Freuden ausgerichtet haben werden. Aber wenn ſie ihn ausgerichtet hätten, ſo wären ja die Jünger wie bei Matthäus nach Galiläa gegangen, und das ſollten ſie bei Marcus nicht, da er mit Lucas die Erſcheinungen des Auferſtandenen nicht in Galiläa, ſondern in Jeruſalem und der Umgegend vor ſich gehen läßt. Die plötzliche Schwenkung des Evangeliſten von Matthäus zu Lucas iſt es alſo, welche den Frauen V. 8 ſo ſeltſam den Mund verſchließt, und aus Lucas theils verkürzt, theils weiter ausgeführt iſt nun, wie wir im Einzelnen noch ſehen werden, von V. 10 an bei Marcus alles Weitere; nur der neunte Vers mit der Erſcheinung Jeſu vor Maria Magdalena ſcheint vielmehr aus Johannes (20, 11—18) genommen zu ſein. Dieß würde, wenn unſere bisherigen Ergebniſſe über das Zeitverhältniß der beiden Evangelien richtig ſind, dafür ſprechen, daß

1) Vgl. Volkmar, Die Religion Jeſu, S. 100 fg., 104.

wir in dieſem Schlußabſchnitte des Marcus einen ſpäteren unächten Zuſatz hätten. Indeß die Nachricht wenigſtens von den aus Maria getriebenen Dämonen ſtammt nicht aus Johannes, ſondern aus Lucas (8, 2); ebenſo die Angabe, daß die Jünger der Erzählung der Magdalena nicht geglaubt haben, denn Johannes meldet davon nichts, wohl aber ſagt Lucas (24, 11), als die Frauen den Jüngern von der Engelerſcheinung erzählten, ſei ihnen das als Geſchwätz erſchienen und ſie haben es nicht geglaubt. So könnte am Ende die Erſcheinung ſelbſt aus Matthäus genommen ſein, wo ja auch Magdalena mit der andern Maria auf dem Rückwege vom Grabe nach der Engelerſcheinung die erſte Erſcheinung Jeſu ſelber hat; nur daß Marcus, vielleicht nach einer andern Quelle, aus deren Benützung ſich möglicherweiſe auch der abgebrochene Anfang erklären ließe, die Erſcheinung auf Magdalena allein beſchränkte.

Aus dieſen ihm vorliegenden Berichten hat der vierte Evangeliſt, was ihm für ſeinen Standpunkt taugte, umſichtig ausgewählt und geſchickt fortgebildet. Hatte ſchon Lucas die einzelnen Momente des Kundwerdens der Auferſtehung genauer unterſchieden, ſo geht Johannes hierin noch weiter. Bei Matthäus ſehen die Frauen ſchon im Herankommen zum Grabe den Engel außen auf dem abgewälzten Steine ſitzen (bei Marcus finden ſie ihn, nachdem ſie in das offene Grab hineingegangen ſind); Lucas läßt ſie, in's Grab getreten, zuerſt den Leichnam Jeſu vermiſſen, ſofort aber die zwei Engel aufſchlußgebend bei ihnen ſtehen. Dieſe zwei letzteren Momente trennt Johannes noch beſtimmter. Maria Magdalena, die er ſchon hier, wie Marcus im zweiten Abſatze ſeiner Erzählung, allein auftreten läßt, muß erſt eine Zeitlang bei dieſem Negativen, daß der Leichnam Jeſu nicht mehr da iſt, feſtgehalten werden, mit dieſer Nachricht in die Stadt zu Petrus gehen, deſſen Gang zum Grabe mit ſeinem gleichfalls wenig mehr als negativen Ergebniß (der bloßen Verwunderung) ſich paſſender hieran, als wie bei Lucas an die Nachricht von der bereits erhaltenen Engelbotſchaft, anzuſchließen ſchien. Aber Johannes läßt den Petrus nicht wie Lucas allein zum Grabe gehen, ſo wenig als er ihn früher allein in den Palaſt des Hohenprieſters hatte gehen laſſen. Beidemale gibt er ihm den andern Jünger zum Begleiter, und dieſer andere Jünger iſt kein anderer als angeblich er ſelbſt. Zwei zuſammenwandelnde Jünger waren übrigens dem vierten Evangeliſten doch auch ſchon von dem dritten an die Hand gegeben. Unmittelbar nach dem durch die Frauenbotſchaft veranlaßten Gange des Petrus zum Grabe erzählt Lucas von der an demſelben Tage vorgenommenen Wanderung zweier Jünger, worunter einer Namens Kleopas, denen ſich Jeſus, Anfangs unerkannt, zugeſellte (24, 13—35); ein Nichterkennen, das Marcus, der dieſer Geſchichte gleichfalls, obwohl nur ſummariſch, gedenkt, aus einer Verwandlung der Geſtalt Jeſu erklärt (16, 12). Sowohl dieſen als den weitern Zug, daß Jeſus ihren Unverſtand tadelt, nicht längſt aus Moſes und den

Propheten den leidenden Meſſias herausgeleſen zu haben, werden wir weiterhin von dem vierten Evangeliſten in ſeiner Art verwendet finden.

Alſo gehen nun Petrus und der andere Jünger zuſammen zum Grabe, und die Art, wie dabei jedem ſein Theil ſcheinbar gleich zugewogen, jedem Gewicht in die Wagſchale des einen gegenüber ſchnell auch eins in die des andern geworfen, am Ende aber doch ein Uebergewicht auf Seite des einen, nämlich des Lieblingsjüngers, herausgebracht wird, dieſe Darſtellung gehört, wie ſchon früher angedeutet worden, zu den augenſcheinlichſten Beweiſen, mit welcher künſtlichen Berechnung der Evangeliſt in der Compoſition ſeines Evangeliums zu Werke gegangen iſt. Beide Jünger laufen mit einander, ſind ſich alſo von Anfang gleichgeſtellt. Aber der andere Jünger läuft ſchneller und kommt vor Petrus am Grabe an, hat alſo jetzt einen Vorſprung vor dieſem. Doch, wie Petrus bei Lucas, bückt ſich hier der andere Jünger nur von außen in das Grab, und ſieht die daliegenden Tücher, ohne hineinzugehen; letzteres thut ſofort der nachkommende Petrus, der es bei Lucas nicht thut, und nimmt dabei auch noch genauer wahr, daß an der einen Stelle zwar die übrigen Tücher liegen, das Schweißtuch aber, womit das Haupt Jeſu bedeckt geweſen war, beſonders zuſammengewickelt an einer andern Stelle liegt: jetzt hat alſo wieder Petrus einen Vorſprung vor dem andern. Hierauf erſt geht auch der andere Jünger in das Grab hinein — aber was nützt nun den Petrus ſein früheres Eintreten, was all die äußeren ſinnlichen Wahrnehmungen, die er dabei gemacht hat, wenn ſie ihm nicht zu demjenigen geholfen haben, was der zuerſt zum Grabe gekommene, aber ſpäter in daſſelbe eingetretene andere Jünger jetzt erreichte, nämlich zu ſehen und zu *glauben*? Der durch Sehen vermittelte Glaube iſt zwar noch nicht der Glaube im höchſten Sinn; aber dieſen konnten die Jünger damals noch nicht haben, da ihnen, wie der Evangeliſt bemerkt, gleich den beiden Emmauswanderern bei Lucas das Verſtändniß der Schrift, d. h. die Einſicht, daß in ihr Tod und Auferſtehung Chriſti als etwas Nothwendiges vorherverkündigt ſei, noch abging. Dieſen rechten Glauben konnte den Jüngern nur die Mittheilung des Geiſtes geben, die noch ausſtand; daß aber zu dem Glauben, wie er damals allein möglich war, der andere Jünger vor dem Apoſtelfürſten gelangt, dadurch iſt auf's Neue der Vorrang des erſteren vor dem letzteren, d. h. des geiſtigen johanneiſchen Chriſtenthums vor dem fleiſchlichen petriniſchen, feſtgeſtellt.

Es war die Wahrnehmung der Magdalena, welche der vierte Evangeliſt in ihre zwei Beſtandtheile zerlegt, zuerſt nur den negativen, das Nichtfinden des Leichnams Jeſu, feſtgehalten, mit dieſem Ergebniß ſie in die Stadt zu den beiden Jüngern geſchickt und deren Gang zum Grabe veranlaßt hatte. Jetzt erſt läßt er auch die Magdalena wieder am Grabe erſcheinen und den andern poſitiven Theil ihrer Wahrnehmung nachholen. Wie bei Lucas Petrus und bei Johannes Anfangs der andere Jünger, bückt ſie ſich zwar nur

in das Grab, ohne, gleich den Frauen bei Lucas, hineinzugehen; aber wie dieſe ſieht auch ſie nun nicht einen, ſondern zwei Engel, und zwar zu Häupten und Füßen der Stelle, wo der Leib Jeſu gelegen hatte. Die durch eine Frage eingeleitete Anrede der Engel an die Frauen bei Lucas ſpinnt der vierte Evangeliſt zu einer Frage der Engel und zu einer Antwort der Magdalena aus, und nun greift er zu Matthäus und Marcus, um ihr nach der Engelerſcheinung auch noch eine Chriſtuserſcheinung zu Theil werden zu laſſen. Aber wie die beiden Wanderer bei Lucas und Marcus, ſo erkennt auch ſie Anfangs den Herrn nicht, ſondern hält ihn, da das Grab im Garten liegt, für den Gärtner, obwohl ſie dann, geiſtiger als dieſe Jünger, ihn nicht, wie ſie, an der äußern Geberde des Brodbrechens, ſondern an der Anrede: „Maria!“ alſo an ſeinem Wort erkennt. Ganz ausdrücklich auf Matthäus weiſt hierauf die Abmahnung Jeſu an Magdalena: „Rühre mich nicht an!“ ſofern dieſe nicht wohl zu verſtehen iſt, wenn man ſich nicht vorher hinzudenkt, was Matthäus von den Frauen erzählt, daß, als ihnen auf dem Rückweg Jeſus begegnete, ſie vor ihm niedergefallen ſeien und ſeine Füße gefaßt haben. Hier bei Matthäus unterſagte ihnen Jeſus die Furcht und ſandte ſie zu ſeinen Brüdern mit der Weiſung nach Galiläa, wo ſie ihn ſehen ſollen: bei Johannes unterſagt er der Magdalena für jetzt noch, gleich dem Engel in der Apokalypſe (22, 8 fg.), die in dem Fußfalle ſich ausſprechende göttliche Verehrung, da er noch nicht zu ſeinem Vater aufgeſtiegen ſei, zu dem er aber demnächſt aufſteigen werde.[1])

Auf den Bericht der beiden Marien von der Engel- und Chriſtuserſcheinung treten bei Matthäus die Eilfe die Wanderung nach Galiläa an, und verfügen ſich auf den Berg, wohin Jeſus ſie beſchieden hat, und wo er ihnen ſofort auch erſcheint (28, 16—20). Dieß iſt bei Matthäus, die vorläufige Begegnung mit den Frauen abgerechnet, die einzige Erſcheinung des Auferſtandenen. Daß nicht auch er von mehreren gehört und geleſen haben ſollte, läßt ſich nicht wohl annehmen; aber wie er in ſeinen Chriſtusreden das bei verſchiedenen Anläſſen Geſprochene zu großen Ganzen zuſammenſtellte, ſo faßt er auch hier den weſentlichen Inhalt einzelner Viſionen in Eine Haupterſcheinung vor den verſammelten Eilfen zuſammen. Da es ſich bei dieſen Erſcheinungen um die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Wiederbelebung Jeſu handelt, ſo fangen ſie in der Regel mit Zweifeln an;

---

1) Der Umſtand, daß ſeine Erhöhung noch nicht vollendet iſt, ſcheint mir als Grund, warum Jeſus die göttliche Verehrung noch nicht annimmt, zu genügen; daß er blos als Menſch auferweckt worden, und der Logos ſich erſt nach ſeinem Aufſteigen zum Vater wieder mit ihm vereinigt habe, wie Hilgenfeld annimmt (Die Evangelien, S. 318), weiß ich mit der johanneiſchen Vorſtellung von Chriſtus ſo wenig in Einklang zu bringen, als oben (S. 474) Hilgenfeld's Erklärung des ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι.

so zweifeln auch hier einige, aber Jesus tritt ihnen näher, kündigt sich ihnen als denjenigen an, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen sei, und ertheilt ihnen seine letzten Aufträge und Verheißungen. Wie und wodurch er ihre Zweifel beschwichtigt habe, wird nicht gesagt.

Hier war für die Ergänzung späterer Bearbeiter der evangelischen Geschichte eine leere Stelle gelassen. Lucas hatte auf die Botschaft der Frauen den Petrus an das Grab gehen und verwundert heimkehren lassen, hierauf flicht er die Erzählung von den Emmauswanderern ein; als diese, nach Jerusalem zurückgekehrt, bei den Jüngern eintreten, wird ihnen die Nachricht von einer dem Simon zu Theil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen, von der übrigens nichts Näheres berichtet ist, die uns aber an die Notiz des Apostels Paulus, 1 Kor. 15 [1]), erinnert; und wie die Wanderer den Versammelten noch von ihrem Erlebniß erzählten, stand Jesus in ihrer Mitte und begrüßte sie. Der erste Eindruck war Schrecken, da sie einen Geist zu sehen meinten; worauf ihnen aber Jesus zum Beweise, daß er selbst, nicht blos sein fleisch- und knochenloses Gespenst es sei, seine Hände und Füße zum Anschauen und Betasten bot, und wie selbst jetzt noch ein Rest des Unglaubens, wenn auch nur als freudige Verwunderung, übrig war, etwas zu essen verlangte, und ein Stück Bratfisch und Honigwaben vor ihren Augen verzehrte (24, 33—43), nachdem er bei der Erscheinung zu Emmaus eben beim Austheilen des Brodes, wie es scheint, ehe er noch selbst etwas davon genossen hatte, verschwunden war (V. 30 fg.).

Während Marcus diese Erzählung mit der von der letzten Erscheinung Jesu zusammenzufassen scheint, sofern er ihn zum letztenmale sich zeigen läßt während die Jünger zu Tische liegen, ohne ihn übrigens selbst an dem Mahle theilnehmen zu lassen (16, 14), hat der vierte Evangelist die Darstellung des dritten auch hier in seiner Weise überarbeitet (20, 19—29). Wie bei dem Grabgang der Maria Magdalena sondert er vor Allem die Momente. Bei der Erscheinung, wie sie Lucas beschreibt, gehen Glaube und Unglaube, Schreck und Freude durcheinander. Johannes, wie er dort aus einem Gange zwei gemacht hat, deren erster nur ein negatives und erst der zweite ein positives Ergebniß lieferte, so macht er hier aus einer Erscheinung zwei, bei deren erster er nur Freude und Glauben schäumen läßt, den Bodensatz des Zweifels behält er für eine besondere zweite Erscheinung auf, um denselben durch einen um so gründlicheren Proceß gleichfalls in Glauben umzuwandeln. Und wie er vorhin aus den mehreren Frauen die eine Maria Magdalena auswählte und gleichsam als eine andere bethanische Maria zur Trägerin des innigsten persönlichsten Glaubens- und Liebesver-

1) Von der bei Paulus (V. 7) noch erwähnten Erscheinung vor Jakobus findet sich eine apokryphische Spur in einer Stelle des Hebräer-Evangeliums, s. oben, S. 292.

hältniſſes zum Herrn machte, ſo erſieht er ſich nun zum Gefäß des Zweifels. den Lucas den Jüngern ohne Unterſchied zuſ[illegible] Engel, und zwar zu Häupten auch früher ſchon in ähnlicher Art hervorgehobenen Lotte. Die [illegible]

Doch nicht blos in dieſen Hauptpunkten, ſondern Zug für Zug erſcheint die johanneiſche Erzählung aus der des Lucas herausgebildet. War ſchon in dieſer durch den Ausdruck (V. 36): während ſie ſo geſprochen, habe Jeſus in ihrer Mitte geſtanden, wie durch den Schrecken, den ſein plötzlicher Anblick verurſachte, ein übernatürliches Kommen angedeutet: ſo findet ſich dieſe Andeutung bei Johannes durch den Zug, daß die Thüren verſchloſſen geweſen, noch verſtärkt, und es gehört eine wahre Verſtockung gegen das richtige Verſtändniß der Evangelien dazu, um hier mit Schleiermacher an ein natürliches Aufſchließen der Thüren zu denken. Der Beiſatz, die Furcht vor den Juden ſei es geweſen, warum die Jünger die Thüren ihres Verſammlungszimmers verſchloſſen hatten, ſoll zwar zunächſt dieſe Maßregel motiviren, alſo die Angabe von den verſchloſſenen Thüren um ſo glaubhafter machen; zugleich aber iſt es doch, als hätte auch hiemit der Evangeliſt die Sonderung zweier bei Lucas vermiſchten Momente beabſichtigt. Bei dieſem iſt es die Erſcheinung Jeſu, welche den Jüngern ſowohl Furcht als Freude verurſacht: Johannes bezieht die Furcht derſelben auf die feindſeligen Juden, um für die Erſcheinung Jeſu dießmal nur die Freude übrig zu behalten. Das: „Friede ſei mit euch!“ das bei Lucas der eintretende Jeſus ſpricht, iſt bei ihm nichts als die bekannte hebräiſche Grußformel; aber ſo, wie bei Johannes Jeſus die Worte wiederholt, nachdem er früher in den Abſchiedsreden zu ſeinen Jüngern von dem Frieden geſprochen hatte, den er ihnen laſſe, den ſie in ihm haben ſollen (14, 27. 16, 33), und wie er die Worte mit dem Anblaſen und der Ertheilung des heiligen Geiſtes begleitet, ſehen wir auch in dieſe Formel den tiefern inhaltsvollern Sinn des vierten Evangeliums gelegt.

Der auferſtandene Jeſus kommt wohl durch verſchloſſene Thüren, aber er iſt kein Geſpenſt; er kann betaſtet werden, hat aber doch keinen materiellen Leib: das können zwar wir nicht zuſammendenken, aber die Evangeliſten konnten es, und darauf gerade hat hier Johannes wie Lucas ſeine Darſtellung angelegt. Statt daß aber bei Lucas Jeſus den Jüngern ſeine Hände und Füße darbot, ſind es bei Johannes die Hände und die Seite, von welcher letztern bei Lucas hier ſchon deßwegen keine Rede ſein konnte, weil er von einer Seitenwunde nichts weiß, und ſie werden ihnen für dießmal nur gezeigt, nicht wie bei Lucas zugleich zum Betaſten dargeboten, indem Johannes auch hier die bei Lucas verbundenen Momente ſondert und die ſtärkere Probe für die ſpätere der Ueberwindung des Zweifels beſtimmte Erſcheinung vorbehält.

Um dieſe zweite Erſcheinung zu motiviren, muß bei der erſten einer der Eilfe, nämlich der ſchon bei früheren Anläſſen (11, 16. 14, 5) als ein die Dinge ſchwer nehmender Charakter gezeichnete Thomas, abweſend geweſen ſein, von dem Bericht ſeiner Mitapoſtel ſich nicht befriedigt gefunden und

Bedingung ſeines Glaubens an die Auferſtehung Jeſu das eigene Anals denjenigen an, dem alle Wundenmale gemacht haben. Bei Lucas war nur unbeſtimmt von den Händen und Füßen die Rede, die Jeſus den Jüngern, um ſie von ſeiner Körperhaftigkeit zu überzeugen, vorgewieſen habe; daß dabei auch die Wundenmale in Betracht kommen ſollten, läßt ſich zwar denken, wird aber nicht geſagt: bei Johannes werden die Wundenmale hervorgehoben, während von Fleiſch und Knochen keine Rede iſt; vielleicht war dieß dem Evangeliſten doch zu materiell, und er dachte ſich einen Leib, der zwar die ſichtbaren Spuren der empfangenen Wunden gleichſam als Ehrennarben noch bewahrte und ſich auch betaſten ließ, ohne doch eigentliches Fleiſch und Knochen zu haben; eine Vorſtellung, die wir nun vollends nicht mehr vollziehen, um ſo eher jedoch dem Verfaſſer des vierten Evangeliums zutrauen können. Thomas alſo ſieht acht Tage nach der früheren Erſcheinung ſeine Bedingung erfüllt: abermals ſind die Jünger verſammelt, und dießmal er bei ihnen; abermals ſind die Thüren verſchloſſen, Jeſus tritt unbehindert durch dieſelben ein, ſteht mit dem Friedensgruße in ihrer Mitte und fordert nun den Thomas auf, die verlangte Probe vorzunehmen. Er thut's und huldigt ſofort mit voller Ueberzeugung Jeſu als ſeinem Herrn und Gott; muß aber von demſelben, der ihn ſchon vorher aufgefordert hatte, nicht ungläubig, ſondern gläubig zu ſein, die tadelnde Frage hören: „Weil du mich geſehen haſt, glaubſt du? Selig ſind, die nicht ſehen, und doch glauben."

In dieſen Worten, welche die Geſchichtserzählung des vierten Evangeliums abſchließen, denn was noch folgt, iſt nur eine Schlußformel, prägt ſich noch einmal der ganze zweiſeitige Charakter, die ganze ſinnliche Ueberſinnlichkeit deſſelben aus. Für den rechten Glauben wird derjenige erklärt, der keine ſinnfälligen Beweiſe verlangt, wie früher keine Wunder und Zeichen, ſo hier kein Sehen und Betaſten: aber warum wird denn auf ſolche ſinnfällige Beweiſe gerade in dieſem Evangelium weit mehr als in jedem andern Gewicht gelegt? warum hier die Auferſtehungsproben, wie früher die Wundererzählungen, noch geſteigert? Wenn dergleichen keinen Werth hat, warum wird es denn erzählt? und wenn es nur für den Unglauben einen Werth hat, um ihn zum Glauben zu führen, warum wird es von dem tiefgläubigen Evangeliſten mit einem Antheil erzählt, der beweiſt, daß es auch für ihn noch Werth hatte? Er freilich, der ſpäter Lebende, der ſo wenig wie Thomas dabei geweſen war, als am Abend des Auferſtehungstags Jeſus zu den verſammelten Jüngern eintrat, er mochte auch einmal wie ſein Thomas gezweifelt, und um glauben zu können wie dieſer einen ſinnfälligen Beweis gewünſcht haben. Er hatte dann zwar auf das Unmögliche verzichtet, hatte Glauben gewonnen, ohne zu ſehen; dafür mußte er nun aber vorausſetzen, daß Andere ſtatt ſeiner, daß die mit Jeſu lebenden Jünger jene ausreichenden Beweiſe ſich zu verſchaffen gewußt, daß ein Johannes Blut und Waſſer aus der Seite Jeſu fließen geſehen, daß ein Thomas ſeine Finger in die Nägelmale,

ſeine Hand in die Seitenwunde Jeſu gelegt habe. Wenn alſo Baur die Bedeutung dieſer Scene mit Thomas dahin beſtimmt, daß all dieſes Sehen und Betaſten, dieſe Materialität und greifbare Leiblichkeit, doch für den Glauben an die Auferſtehung Jeſu nichts beweiſe, wofern dieſe nicht an ſich als etwas Gewiſſes und Nothwendiges feſtſtehe, daß alſo der materielle empiriſche Glaube immer wieder den abſoluten zu ſeiner Vorausſetzung haben müſſe[1]): ſo iſt dieß, von der viel zu philoſophiſchen Formulirung abgeſehen, nur eben ſo wahr als das Entgegengeſetzte, daß im Sinne des vierten Evangeliſten der rein geiſtige Glaube den auf ſinnlichen Beweis geſtützten zu ſeiner Vorausſetzung hat, oder daß es in der Seele des Evangeliſten ein und derſelbe Act war, ohne ſelbſtgeſehene Zeichen zu glauben, und dieſe Zeichen als von Andern geſehene ſich vorzuſtellen.[2]) Wie nur von dieſem Geſichtspunkt aus die Entſtehung einer Schrift wie das vierte Evangelium begreiflich wird, bedarf kaum einer beſondern Erinnerung.

Indem er der Seh- und Betaſtungsprobe eine weitere Ausbildung gab, glaubte der vierte Evangeliſt ſich der Eßprobe für die Realität der Auferſtehung Jeſu überheben zu können, die ihm vielleicht auch als gar zu materiell, wie das Fleiſch und die Knochen, nicht nach dem Sinne war. Der Verfaſſer des Anhangs hat dieſe Probe nachgeholt, indem er ſie in jenen ſeltſamen Erzählungsknäuel verarbeitete, in welchem wir ſchon früher Anklänge an die Erzählungen von dem Fiſchzugs- und Speiſungswunder, der verſuchten Seewanderung und der dreimaligen Verläugnung des Petrus, an den Ritus des Abendmahls und das Brodbrechen zu Emmaus, wie an den Glaubenswettlauf der beiden Apoſtel Petrus und Johannes am Grabe Jeſu gefunden haben. Wenn Jeſus in der Morgenfrühe die auf dem galiläiſchen See mit Fiſchen beſchäftigten Jünger fragt, ob ſie nichts zur Zukoſt haben? und auf ihre verneinende Antwort ihnen den reichen Fiſchfang beſcheert, ſie aber hernach doch, wie es ſcheint, von dem vorher ſchon am Ufer bereit liegenden Bratfiſch und Brod frühſtücken heißt, und ihnen beides ſelber austheilt (21, 1—14): ſo iſt hier wie im ganzen Kapitel Alles zwar ſehr ſchwankend und nebelhaft gehalten, doch, da der Auferſtandene nicht wie in Emmaus nach dem Brodbrechen verſchwindet, ſondern das Frühſtück in ſeiner Gegenwart vor ſich geht, ſo iſt wohl anzunehmen, daß er auch ſelbſt daran Theil genommen habe.

War ſchon bis hieher neben der Nachholung und Umbildung einer oder zweier Wundergeſchichten und einer Auferſtehungsprobe zugleich die weitere Regulirung des Verhältniſſes der Apoſtel Petrus und Johannes der Zweck der Erzählung: ſo dient ſie von da an (V. 15—25) ausſchließlich dieſem Zwecke. Zuerſt wird durch die dreifache zweifelnde Frage Jeſu an Petrus,

1) Kritiſche Unterſuchungen, S. 229.

2) So urtheilt auch Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 321 fg. Anm.

ob er ihn (mehr als die übrigen Jünger) liebe, und die auf ſeine dreimalige, zuletzt ſchmerzliche, Bejahung dreimal wiederholte Aufforderung Jeſu, ſeine Schafe zu weiden, die dreimalige Verläugnung des Petrus theils gerügt, theils vergeben, und der Apoſtel in ſeinem Oberhirtenamte von Neuem beſtätigt; dann wird ihm aus dem bekannten Erfolge heraus der ſchon im Evangelium (13, 36) angedeutete[1]) Kreuzestod vorhergeſagt, und endlich der Umſtand, der den Johannes unter ihn zu ſtellen ſchien, daß dem Lieblingsjünger nicht beſchieden geweſen war, Gott durch einen Märtyrertod zu preiſen, ihm vielmehr zum Vorzug vor Petrus gedeutet. Petrus ſollte dem Herrn im Märtyrertode folgen, von Johannes aber hatte der Herr geſagt, wenn er wolle, daß er bis zu ſeiner Wiederkunft bleibe, was es den andern angehe? Möglich, daß aus Veranlaſſung des hohen Alters, das der hochverehrte Seher der Offenbarung erreichte, ſich in Kleinaſien dieſe Sage in dem Sinne, daß er die Wiederkunft Chriſti noch erleben werde, gebildet hatte: mit ſeinem Tode war die Weiſſagung in dieſer Bedeutung zur Unwahrheit geworden, daher ſucht unſer Verfaſſer ſie auf ihren urſprünglichen Wortlaut zurückzuführen, ungewiß in welchem Sinne, ob er auf das Wort „Wenn" (den blos geſetzten Fall) den Nachdruck legte, oder unter dem „Kommen" etwas Anderes als die ſichtbare Wiederkunft in den Wolken, oder endlich unter dem „Bleiben" etwas Anderes als das leibliche Fortleben[2]) verſtand: am Ende iſt gerade das ſeine Abſicht, die Sache in ein geheimnißvolles heiliges Dunkel zu ſtellen. Indem aber unmittelbar auf dieſe Auseinanderſetzung die Erklärung folgt, das ſei der Jünger, der von dieſen Dingen zeuge und dieß geſchrieben habe (V. 24), ſo könnte möglicherweiſe unter ſeinem Bleiben bis zum Kommen Chriſti auch die Fortdauer dieſer ſeiner Schrift, die bleibende Geltung des in ihr niedergelegten Geiſtesevangeliums verſtanden ſein.

---

1) Ueberhaupt iſt dieſe ganze Scene mit Petrus, 21, 15—19, nur die weitere Ausmalung der Wechſelrede zwiſchen Jeſus und Petrus, 13, 36—38. Hier hatte Jeſus von ſeinem Hingang, wohin die Jünger ihm nicht folgen können, geſprochen; da fragte Petrus, wohin er gehe? und Jeſus antwortete: wohin er gehe, dahin könne ihm Petrus für jetzt nicht folgen, aber ſpäter werde er ihm folgen. Liegt hierin ohne Zweifel ſchon die Andeutung der gleichen Todesart des Apoſtels wie des Herrn, ſo folgt dann die Vorherſagung der Verläugnung, auf welche Kap. 21 vorher zurückgedeutet war.

2) Vielleicht eine Entrückung in's Paradies, um da bis zur Wiederkunft Chriſti aufgehoben zu werden? Vgl. Hilgenfeld, Die Propheten Eſra und Daniel, S. 63 fg.

98.

Die Himmelfahrt.

Wenn wir die Viſionen, die verſchiedenen Anhänger und Anhängerinnen von dem wiederbelebten Jeſus zu haben glaubten, und die Sagen, die ſich ſchnell daran knüpften, als das zunächſt Gegebene betrachten, ſo war, wie wir oben ſchon geſehen haben, unvermeidlich, daß man rückwärts blickend fragte, wann und wie denn nun dieſes neue höhere Leben des Gekreuzigten angefangen habe, d. h. daß die Vorſtellung der Auferſtehung Jeſu, ſeines Hervorgangs aus dem Grabe am dritten oder einem andern Tage, ſich ausbildete und mit dem hergebrachten Schmucke einer Engelerſcheinung umkleidete. Und nun könnte man ſagen, das ebenſo nothwendige Ergebniß des Ausblickens nach der entgegengeſetzten Seite, der Frage nach dem Schlußpunkte dieſes neuen Zuſtandes, ſei die Vorſtellung der Himmelfahrt des Auferſtandenen nach einem oder nach vierzig Tagen geweſen. Allein der Umſtand, daß wir die Erzählung von der Himmelfahrt nur bei zwei Evangeliſten finden, während die von der Auferſtehung allen gemein iſt, zeigt uns ſchon, daß auf beiden Seiten die Nothwendigkeit nicht die gleiche war. Denn einen Anfang mußte das neue Leben Jeſu freilich haben, da er ja todt geweſen war; aber ein Ende mußte, ja konnte es nicht nehmen, da es ein unſterbliches Leben war. Oder eines Schluſſes bedurfte man für das Leben, in das Jeſus durch die Auferſtehung eingetreten war, nur dann, wenn man es als einen bloßen Zwiſchenzuſtand betrachtete: ſo wurde es aber urſprünglich nicht betrachtet, oder doch in einer ganz andern Beziehung betrachtet, als in welcher man hernach die Himmelfahrt zu ſeinem Schlußpunkt machte.

Als die nächſte Epoche in dem Leben des auferſtandenen Meſſias betrachtete man nämlich ſeine Wiederkunft am Ende der gegenwärtigen Weltperiode. Wiederkommen wird er vom Himmel, aber in dieſen iſt er nach der älteſten chriſtlichen Vorſtellung nicht erſt vierzig Tage nach der Auferſtehung, ſondern ſchon mit derſelben eingegangen. Dem Apoſtel Paulus war er jedenfalls, auch wenn man die Geſchichte ſeiner Himmelfahrt erſt nach vierzig Tagen vorausſetzt, um vieles als ſpäter dieſe, mithin vom Himmel aus erſchienen, und doch ſtellt der Apoſtel dieſe Erſcheinung mit denen, die den älteren Jüngern vorausſetzlich während jener vierzig Tage zu Theil geworden waren, als gleichartig in Eine Reihe, er dachte ſich alſo auch die letzteren als Erſcheinungen vom Himmel aus. Auf dieſem Standpunkte ſteht auch noch Matthäus. Zwar die erſte Chriſtuserſcheinung, die er noch am Auferſtehungsmorgen der vom Grabe zurückkehrenden Frauen zu Theil werden läßt, iſt auch darin unklar, daß man nicht recht weiß, ſoll man hier auch ſchon Jeſum als vom Himmel niedergeſtiegen, oder ſo wie bei der erſten

johanneiſchen Erſcheinung erſt im Aufſteigen dahin begriffen denken. Wie er dann aber auf dem Berg in Galiläa ſich den Eilfen mit den Worten vorſtellt (28, 18): „Gegeben ward mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden", ſo kommt er augenſcheinlich von ſeiner meſſianiſchen Belehnung her, und dieſe kann (vgl. Dan. 7, 14) nur im Himmel vor ſich gegangen ſein. Daß dieſe Erhöhung des Meſſias zum Himmel ſein beſtändiges Fortwirken auf Erden nicht ausſchloß, ſehen wir aus der Schlußerklärung Jeſu bei Matthäus (V. 20), daß er bei ſeinen Jüngern ſei alle Tage, bis zum Ende der gegenwärtigen Weltperiode; d. h. alſo gerade in der Zeit, während welcher er eigentlich im Himmel wohne und ehe er von da wieder auf die Erde zurückkehre, werde er doch mit ſeiner unſichtbaren Wirkſamkeit bei den Seinigen ſein; daß ihm aber dabei nicht verwehrt ſein konnte, ausnahmsweiſe bisweilen ſich ihnen auch ſichtbar kund zu thun, verſtand ſich von ſelbſt. Als derlei vorläufige Kundthuungen, nicht vor der Himmelfahrt, ſondern vor der Wiederkunft, faßte Paulus ſowohl die ihm als die den älteren Apoſteln zu Theil gewordenen Chriſtuserſcheinungen, für welche daher keinerlei Zeitgrenze feſtgeſetzt wurde, welche ebenſo gut Jahre wie Tage nach der Auferſtehung noch erfolgt ſein konnten.

Nun verzog ſich aber die Anfangs nahe erwartete Wiederkunft Chriſti immer länger, während auf der andern Seite die Anfangs ſo hoch gehenden Wogen des erregten Gemüthslebens ſich immer mehr beruhigten. Die dem Paulus zu Theil gewordene Erſcheinung blieb die letzte in ihrer Art, die Pforten des Himmels, der den erhöhten Chriſtus aufgenommen, hatten ſich geſchloſſen und ſollten ſich erſt am Ende der Welt zu ſeiner glorreichen Wiederkunft wieder öffnen. Blickte man aus dieſer jetzigen betrübten Zeit, wo man ſich vergeblich ſehnte, einen der Tage des Menſchenſohnes zu ſehen (Luc. 17, 12), auf jene glücklichen Tage zurück, wo auf offenem Wege wie im verſchloſſenen Zimmer, am See und auf dem Berge, der wiederbelebte Chriſtus ſich den Seinigen geoffenbart, mit ihnen gegeſſen und getrunken hatte (Apoſtelgeſch. 10, 41), ſo ſchien das eine ganz andere Zeit, zwiſchen ihr und der ſpäteren eine große Kluft befeſtigt zu ſein. Er konnte damals noch nicht wie jetzt ſich in den Himmel zurückgezogen, er mußte nach ſeinem Hervorgang aus dem Grabe noch eine Zeitlang auf Erden verweilt, den Seinigen ſeine Gegenwart noch eine Weile gegönnt haben, ehe er für die lange Wartezeit bis zu ſeiner einſtigen Wiederkunft ſich ihnen entzog. So bildete ſich von ſelbſt die Vorſtellung einer Zwiſchenperiode zwiſchen dem Hervorgang Jeſu aus ſeinem Grabe und ſeinem Aufſteigen zum Himmel, einer Periode, während deren der Auferſtandene noch, wenn auch der Menge verborgen, auf der Erde wandelte, um, ehe er ganz von derſelben ſchiede, ſich durch einzelne Erſcheinungen den Seinigen als den wiederbelebten Meſſias kund zu thun.

Dieſer Zwiſchenaufenthalt des Wiederbelebten auf der Erde konnte nur ſo lange gedauert haben, als der Zweck deſſelben es erforderte. Dieſer Zweck war, ſeine Wiederbelebung den Seinigen bekannt und gewiß zu machen, und ihnen noch die letzten Anweiſungen und Verheißungen zu geben: das ließ ſich in kurzer Friſt, ließ ſich möglicherweiſe an Einem Tage erreichen. Die ältere Vorſtellung hatte ſolche Eile nicht nöthig gehabt. Da ſie ſchon mit der Auferſtehung ſelbſt Jeſum an den Ort ſeiner meſſianiſchen Herrlichkeit brachte, konnte ſie ihn von da aus in beliebigen Friſten wieder auf Erden erſcheinen laſſen. So iſt bei Matthäus die Erſcheinung Jeſu auf dem Berg in Galiläa erſt ſo lange nach der Auferſtehung zu denken, als die Jünger zu ihrer Rückwanderung von Jeruſalem dahin nöthig hatten, was auf jeden Fall mehrere Tage betrug. Blieb aber dem Wiederbelebten, bis er die Geſchäfte mit ſeinen Hinterlaſſenen abgemacht hatte, die meſſianiſche Himmelsglorie vorenthalten, ſo war für jene Geſchäfte Eile geboten. Sie war inſofern auch gut möglich, als dem verklärten Leibe des Auferſtandenen der Raum keine Schranke mehr entgegenſetzte. So zeigt er ſich bei Lucas zuerſt den beiden Jüngern auf der Straße nach Emmaus und begleitet ſie bis in dieſes drei Stunden von Jeruſalem entfernte Dorf, und wie ſie in die Stadt zurückkommen, iſt er hier nicht nur bereits dem Simon erſchienen, ſondern ſtellt ſich unmittelbar darauf auch in der Verſammlung der Eilfe und der übrigen Jünger ein, die er ſofort gegen Bethanien hinaus führt, um ſie Zeugen ſeiner ſichtbaren Erhebung in den Himmel ſein zu laſſen (24, 50—53). Dieß alles erfolgt offenbar noch am Tage der Auferſtehung, und ebenſo erſcheint die Sache in der verkürzten Darſtellung des Marcus (16, 14—20), deſſen ganzer Schlußabſchnitt freilich zu verworren iſt, als daß aus ihm für ſich allein eine beſtimmte Vorſtellung zu entnehmen wäre. Denn da er Jeſum den Jüngern, während ſie zu Tiſche ſaßen, erſcheinen, ſeine Aufträge und Verheißungen geben, und nach dieſen Reden in den Himmel erhoben werden läßt, ſo würde ſich, wenn man ihn ſtreng beim Worte nehmen wollte, gar die ſeltſame Vorſtellung einer Himmelfahrt vom Zimmer aus ergeben.

Drängte ſo das Intereſſe, den vom Tode zum Leben hindurchgedrungenen Meſſias nicht allzulange von dem Ziele ſeines Laufes zurückzuhalten, zu möglichſter Abkürzung des Zwiſchenzuſtandes zwiſchen ſeiner Auferſtehung und ſeiner Erhebung in den Himmel: ſo mußte doch eine andere Rückſicht mit immer wachſendem Gewichte in entgegengeſetzter Richtung wirken. Es hatten ſich allmählig Erzählungen von ſo vielerlei Erſcheinungen des auferſtandenen Jeſus verbreitet, daß es immer ſchwerer hielt, ſie alle an Einem Tage geſchehen ſich vorzuſtellen. Wenn man auch nur diejenigen nahm, deren der Apoſtel Paulus gedenkt: vor Petrus, dann vor den Zwölfen, dann vor fünfhundert Brüdern, dann vor Jakobus, dann vor ſämmtlichen Apoſteln, ſo wäre ſchon damit, die erforderlichen Veranlaſſungen und Situationen hin-

zugedacht, ein Tag überfüllt gewesen. Auch der Zweck dieser Erscheinungen, die Ueberzeugung und Belehrung der Jünger, konnte, näher erwogen, so schnell nicht erreichbar scheinen: weder der Unglaube noch der Unverstand werden mit Einem Schlage gewichen sein, und gerade die Einbildungskraft hatte das Bedürfniß, längere Zeitfristen einzuschieben. Wie nahe sich beide entgegengesetzten Rücksichten lagen, stellt sich uns in der merkwürdigen Thatsache dar, daß ein und derselbe Schriftsteller in der ersten früher geschriebenen Hälfte seiner Schrift der einen, in der zweiten späteren der andern dieser Rücksichten in seiner Darstellung gefolgt ist. Lucas, der im Schlußkapitel seines Evangeliums so erzählt, als wäre Jesus noch am Auferstehungstage selbst in den Himmel erhoben worden, spricht im Eingang seiner Apostelgeschichte von vierzig Tagen, während deren er nach seiner Auferstehung den Aposteln erschienen sei, sich ihnen durch vielerlei Erweise lebend dargestellt und mit ihnen von dem Reiche Gottes gesprochen habe, und läßt erst am Schlusse dieser vierzig Tage die Himmelfahrt vor sich gehen. Ob ihm diese Vorstellungsweise in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung seiner beiden Schriften schon fertig zukam, oder er selbst sich zur Ausbildung derselben veranlaßt fand: das Motiv kann nur in dem Bedürfniß gelegen haben, für die vielerlei Christuserscheinungen, von denen die Sage ging, und für den großen Umschwung in den Vorstellungen der Jünger, den man in diesen Zeitpunkt verlegte, die gehörige Frist zu gewinnen. Daß aber diese gerade auf vierzig Tage festgesetzt wurde, geschah im Geiste der jüdischen und bereits auch christlichen Zahlensymbolik. Vierzig Jahre war das Volk Israel in der Wüste, ebenso viele Tage Moses auf dem Sinai gewesen, vierzig Tage hatten er und Elias gefastet, ebenso lange Jesus vor der Versuchung in der Wüste ohne Speise und Trank sich aufgehalten; vierzig Tage lang sollte sich Esra mit seinen fünf Schreibern in die Einsamkeit zurückziehen, um sich der Herstellung der verbrannten heiligen Schriften zu widmen, ehe er der Erde entrückt würde[1]): so bot sich auch für die Zeit, während deren der auferstandene Christus seine Jünger über das Reich Gottes belehrte (Apostelgesch. 1, 3), die für dergleichen Zwischenzustände herkömmliche Vierzigzahl (von Tagen natürlich, und nicht von Jahren) von selbst. Die dem Apostel Paulus zu Theil gewordene Christuserscheinung ließ sich freilich auch in diesem erweiterten Zeitraum nicht mehr befassen; allein sie war von ihm selbst deutlich als ein Nachtrag, als etwas Verspätetes bezeichnet (1 Kor. 15, 8 fg.), und es konnte ihm ja nur zur Auszeichnung gereichen, wenn sich, um ihn zu gewinnen, Christus noch einmal vom Himmel aus bemüht hatte.

In Einem Stück übrigens stimmen diese so verschiedenen Berichte über den Schluß des irdischen Wandels Jesu, selbst den des vierten Evangeliums

1) 4 Esr. 14, 23 fg. Vgl. Volkmar, Einleitung in die Apokryphen, II, 288; Hilgenfeld, Die Propheten Esra und Daniel, S. 71.

nicht ausgenommen, von dem indeß ſpäter beſonders die Rede werden muß, zuſammen, daß ſie nämlich dem ſcheidenden Jeſu gewiſſe Verordnungen und Verheißungen in den Mund legen, die, ſo verſchieden ſie auch in den verſchiedenen Evangelien lauten, doch in gewiſſen Hauptpunkten zuſammentreffen. Gemeinſam iſt allen ſynoptiſchen Berichten (Matth. 28, 16—20. Marc. 16, 15—18. Luc. 24, 44—49. Apoſtelgeſch. 1, 4—8) der Auftrag, die Lehre von Chriſtus allen Völkern zu verkündigen. Daß dabei Lucas nicht gleich den beiden andern der Taufe gedenkt, iſt zufällig; daß aber, was Marcus in ſpäterer Ausdrucksweiſe als Verkündigung des Evangeliums bezeichnet, Matthäus judenchriſtlich-geſetzlich ſo ausdrückt, ſie ſollen die Menſchen Alles halten lehren, was Jeſus ihnen geboten habe, Lucas mehr pauliniſch ſo, ſie ſollen in ſeinem Namen Sinnesänderung und Sündenvergebung verkündigen, in dieſen Abweichungen iſt die auch ſonſt bemerkbare Eigenthümlichkeit der verſchiedenen Schriftſteller nicht zu verkennen. Daß die Beſtimmung des Evangeliums für alle Völker, d. h. die Zulaſſung auch von Heiden in das neue Meſſiasreich ohne weitere Bedingung als die Taufe, eine Einſicht war, die ſich ſo früh nach Jeſu Hingang ſeinen Jüngern noch keineswegs ergeben hatte, iſt ſchon früher bemerkt worden, und daß die ſonſt im Neuen Teſtament ebenſo unerhörte als in der ſpäteren Kirchenſprache gewöhnliche Taufformel: „auf den Namen des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geiſtes“, der ſpäteſten Ueberarbeitung unſeres Evangeliums angehöre, darin iſt die jetzige Evangelienkritik ſo ziemlich einverſtanden. Dem Lucas iſt, wie bei der Begegnung Jeſu mit den beiden Emmanswanderern, ſo auch hier in der Schlußſcene unmittelbar vor dem Hinausgang zur Himmelfahrt das beſonders wichtig, daß Jeſus den Jüngern das rechte Verſtändniß der Schrift eröffnet, die Lehre vom Leiden und Tode des Meſſias im Alten Teſtament nachgewieſen habe: die einzige Möglichkeit, ihren hingerichteten Meiſter doch noch als den Meſſias im Glauben feſtzuhalten, lag für ſeine Jünger in der Ueberzeugung, daß ſchon im Alten Teſtament ein ſolches Schickſal deſſelben geweiſſagt ſei. Das Andere, was bei Lucas der ſcheidende Jeſus ſeinen Jüngern noch ankündigt, iſt die in der Hauptſtadt von ihnen abzuwartende Ausgießung des heiligen Geiſtes, wie er ſie im zweiten Theile ſeines Werkes zu erzählen, ſchon damals im Plane hatte. Nachtheilig ſticht von dieſen beiden Berichten über die letzten Worte Jeſu zu ſeinen Jüngern der des Marcus ab, welcher nach dem durch Verheißung und Drohung verſchärften Taufbefehl als Zeichen, die den Gläubigen folgen werden, die Fähigkeiten namhaft macht, Teufel auszutreiben, in neuen Zungen zu reden, Schlangen aufzuheben, tödtliches Gift ohne Schaden zu trinken, Kranke durch Handauflegung zu heilen; Züge, die, mit Ausnahme des vorletzten, aus den Evangelien und der Apoſtelgeſchichte (2, 4 fg. 16, 16—18. 28, 2—10) genommen, hier aber in einer Weiſe theils verallgemeinert, theils mit dem abenteuerlichen Zuge vom Gifttrinken vermehrt ſind, die uns zeigt, wie frühzeitig in der Kirche ein

abergläubiſcher, nur auf Wunden und Zeichen gerichteter Sinn den ächten Geiſt Jeſu zu überwuchern anfing. Denkt man ſich einen Chriſten mit dergleichen angeblichen Beglaubigungszeichen in der damaligen Heidenwelt umherreiſend, ſo hat man ja ganz einen jener Gaukler, über welche Lucian nicht ohne Seitenblicke auf das Chriſtenthum ſeine Satire ergießt.

Während nun Matthäus ſein Evangelium mit der weiten geiſtigen Perſpective ſchließt, welche die Verheißung Jeſu, bei den Seinigen alle Tage bis zum Ende der Welt ſein zu wollen, eröffnet, fügen hier die zwei mittleren Evangeliſten den ſichtbaren Schlußact der Himmelfahrt an. Marcus freilich, wie ſchon bemerkt, ſo unbeſtimmt in Ortsangabe und Beſchreibung, daß man ſogar zweifeln könnte, ob er wirklich eine ſichtbare Himmelfahrt meine; um ſo beſtimmter aber deutet er an, woher ihm die ganze Vorſtellung kommt. Wenn er nämlich ſagt (V. 19): „Der Herr nun, nachdem er mit ihnen geredet hatte, ward aufgenommen in den Himmel und ſetzte ſich zur Rechten Gottes“, ſo konnte er ſelbſt nicht meinen, daß das Letztere Jemand geſehen habe, ſondern er nahm es aus der Stelle des Pſalms (110, 1): „Der Herr ſprach zu meinem Herrn: ſetze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege.“ Dieſe der meſſianiſchen Deutung ſich von ſelbſt darbietende Stelle, die auch Jeſus auf ſich angewandt haben ſollte (Matth. 26, 64. Marc. 14, 62), verlangte zu ihrer wörtlichen Ausführung die Erhebung des Meſſias in den Himmel, und ſo mußte ſich Jeſus am Schluſſe ſeines Erdenwallens in den Himmel erhoben haben.

Ausführlicher und anſchaulicher iſt die Erzählung des Lucas, beſonders in der zweiten verbeſſerten und vermehrten Auflage ſeines Berichts von der Himmelfahrt, in der Apoſtelgeſchichte. Am Schluſſe des Evangeliums (24, 50—53) ſagt er, Jeſus habe ſeine Jünger bis Bethanien hinausgeführt, und während er ihnen hier mit aufgehobenen Händen ſeinen Segen ertheilte, ſei er von ihnen geſchieden und in den Himmel erhoben worden; worauf die Jünger anbetend niedergefallen und voller Freude nach Jeruſalem umgekehrt ſeien. Dem Eingang der Apoſtelgeſchichte zufolge (1, 4—12) verſammelte Jeſus die Apoſtel noch einmal auf dem Oelberge (an deſſen Fuße Bethanien lag), und während er ihnen noch die letzten Aufträge und Verheißungen gab, wurde er vor ihren Augen emporgehoben, und eine Wolke entnahm ihn ihren Blicken. Sie ſchauten ihm nach, wie er auf der Wolke in den Himmel hinein ſich entfernte, da ſtanden auf einmal zwei Männer in weißen Gewändern (d. h. Engel, wie die ebenſo beſchriebenen im Grabe) bei ihnen, die ſie von ihrem Nachſehen durch die Verſicherung abbrachten, der ihnen entnommene Jeſus werde auf dieſelbe Weiſe wiederkommen, wie ſie ihn jetzt in den Himmel haben ſich erheben ſehen. Dieß Letztere darf man nur umkehren, um, wie vorhin bei Marcus, zu entdecken, wie dieſe Vorſtellung von der ſichtbaren Himmelfahrt Jeſu entſtanden iſt. Wie der Meſſias dereinſt kommen ſollte, ſo mußte er jetzt hingegangen

ſein; kommen ſollte er aber nach Daniel in den Wolken des Himmels, ſo mußte er jetzt auf einer Wolke ſich in den Himmel erhoben haben.

Schon im Alten Teſtament waren zwei beſonders fromme Männer, nämlich Henoch und Elia, wunderbar von der Erde weggenommen worden; aber während der Hingang des erſteren nicht als ein ſichtbarer beſchrieben wird (1 Moſ. 5, 24. Sir. 44, 16. 49, 16. Hebr. 11, 5), war die Himmelfahrt des letzteren mit ihrem Flammenwagen und ihren Feuerroſſen (2 Kön. 2, 11. Sir. 48, 9. 1 Marc. 2, 58) dem milderen Geiſte Jeſu nicht angemeſſen (vgl. Luc. 9, 55 fg.), überhaupt zu ſinnlich ausgeführt. Nur das Eine könnte man aus dieſem Vorbild ableiten, was Lucas (Apoſtelgeſch. 1, 9) hervorhebt, daß Jeſus vor den Augen der Jünger emporgehoben worden ſei; ſofern Elia an die Bedingung, daß Eliſa ihn auffahren ſehe, die Uebertragung ſeines Geiſtes auf den Schüler geknüpft hatte. Der ſonſt ſo oft für den letzten Retter vorbildliche erſte Retter, Moſes, war im Alten Teſtament eines natürlichen Todes geſtorben, und von Jehova nur an einem unauffindbaren Orte begraben worden (5 Moſ. 34, 5 fg.); dagegen finden wir bei Joſephus eine Erzählung über ſein Ende, die mit unſerer Himmelfahrtsgeſchichte eine auffallende Aehnlichkeit hat.[1]) Auf dem Berge, wohin ſchon das Deuteronomium ihn vor ſeinem Tode führte, läßt Moſes bei Joſephus erſt das Volk, dann auch die Aelteſten zurückbleiben, und während er ſich noch von Joſua und dem Hohenprieſter Eleazar verabſchiedet, ſteht auf einmal eine Wolke vor ihm, und er verſchwindet in einer Schlucht. Dieſe Erzählung, die er ohne Zweifel aus der ſpäteren rabbiniſchen Ueberlieferung nahm, welche den Geſetzgeber durch ein ſolches Ende ohne Tod dem Henoch und Elia gleichſtellen wollte, ſucht Joſephus mit der einfachen Angabe im 5. Buch Moſis, daß er geſtorben ſei, durch die Bemerkung zu vereinigen, letzteres habe Moſes abſichtlich geſchrieben, damit man ſich nicht um ſeiner außerordentlichen Tugend willen erkühne, zu ſagen, er habe ſich zu der Gottheit begeben; eine Wendung, in welcher man einen Seitenblick des jüdiſchen Geſchichtſchreibers auf die ſchon zu ſeiner Zeit beginnende Vergötterung Chriſti finden könnte.

Sehen wir uns von hier aus endlich nach dem vierten Evangeliſten um, ſo ſcheinen wir ihn an dieſem Schluſſe der evangeliſchen Geſchichte nicht wie ſonſt auf dem Gipfel ihrer unhiſtoriſchen Umbildung, ſondern auf derſelben Stufe mit Matthäus am beſcheidenen Anfange derſelben zu finden, ſofern ihm wie dieſem die glänzende Schlußſcene der Himmelfahrt fehlt. Das kann an einem Evangelium Wunder nehmen, zu deſſen geſteigerter Vorſtellung von der Göttlichkeit Chriſti eine ſolche Scene ganz beſonders zu paſſen, ja in welchem ſie als wörtliche Erfüllung mancher Reden ſeines Chriſtus von ſeinem Aufſteigen in den Himmel, ſeiner Rückkehr in ſeine

1) Antiq. IV, 8, 48.

Herrlichkeit beim Vater (6, 62. vgl. 3, 13. 17, 5), geradezu gefordert zu ſein ſcheinen kann. Lag dem Verfaſſer dieſes Evangeliums die Erzählung von der Himmelfahrt bei zweien ſeiner Vorgänger vor, ſo könnte man denken, er hätte nicht umhin gekonnt, ſie, wenn auch in ſeiner Art umgebildet, aufzunehmen, und daß er es nicht gethan, daraus könnte man ſchließen wollen, daß er entweder früher als jene beiden geſchrieben, oder daß er ihre Erzählung, wenn er ſie kannte, aus rein geſchichtlichem Intereſſe, weil er als Augenzeuge wußte, daß ſo etwas nicht vorgefallen war, von der Hand gewieſen habe. Allein in ſeiner Art umgebildet hat er ſie wirklich aufgenommen, und daß er ſie in der Geſtalt, wie ſie ihm bei Marcus und Lucas vorlag, nicht aufnahm, das erklärt ſich ſo vollſtändig aus dem Geiſt und der Anlage ſeines Evangeliums, daß wir ihm dafür keine hiſtoriſchen Gründe, die ihm überall fremd ſind, zu leihen brauchen.

Der vierte Evangeliſt, können wir ſagen, geht mit dem Hingang Jeſu in den Himmel zu Werke, wie er mit ſeiner Herkunft vom Himmel zu Werke gegangen iſt. Die letztere hatten ſeine Vorgänger in die Form der Erzeugung Jeſu durch den heiligen Geiſt gefaßt, und wenn hier gleich ſein Logosbegriff eine andere Wendung verlangte, ſo hätte ſich doch auch von dem Eingang des Logos in den Leib der Maria eine entſprechende Darſtellung geben laſſen. Aber der vierte Evangeliſt übergeht die Erzeugung und Geburt Jeſu ganz und begnügt ſich, theils in ſeinem Prolog, theils hin und wieder in den Reden Jeſu auf deſſen höheren Urſprung hinzuweiſen. Ganz ebenſo macht er es mit dem Aufſteigen Jeſu in den Himmel, das er ihn wohl in Reden andeuten läßt, aber nicht ſelbſt als ſinnfälligen Vorgang beſchreibt. Daß er es gleichwohl als wirklich geſchehen vorausſetzt, erhellt deutlich aus der oben beſprochenen Scene mit Magdalena, wo Jeſus von ſeinem noch nicht erfolgten, aber nächſt bevorſtehenden Aufſteigen zum Vater ſpricht. Wie ſich Johannes hier an Matthäus anſchließe, iſt gleichfalls ſchon früher bemerklich gemacht worden, nur daß bei ihm beſtimmter als bei Matthäus hervortritt, daß nicht ſchon vor, ſondern erſt nach dieſer erſten Erſcheinung der Auferſtandene ſich in den Himmel erhoben hat. Aber wie bei Matthäus die Erſcheinung auf dem galiläiſchen Berge, ſo ſetzt nun bei Johannes die Erſcheinung vor den Jüngern bei verſchloſſenen Thüren ſein Aufſteigen in den Himmel als ein inzwiſchen geſchehenes voraus. Denn die Geiſtesmittheilung durch das Anblaſen, die er ihnen ſofort gewährt, konnte nach der Anſicht des Evangeliſten (7, 39) nicht ſtattfinden, ehe Jeſus verherrlicht war; ſeine Verherrlichung aber war erſt mit ſeinem Hingang zum Vater vollendet. Daß er dieſe Geiſtesmittheilung von Jeſu noch perſönlich am Tage ſeiner Auferſtehung vorgenommen werden läßt, damit ſtellt ſich der vierte Evangeliſt in Gegenſatz gegen den dritten, der in ſeiner Apoſtelgeſchichte (Kap. 2) die Mittheilung des heiligen Geiſtes erſt fünfzig Tage ſpäter, nachdem Jeſus bereits von der Erde Abſchied genommen hatte, er-

folgen läßt. Auch hier wie bei der Himmelfahrt geht er dem äußern ſinnfälligen Vorgang, wozu Lucas die Ausgießung des heiligen Geiſtes macht, aus dem Wege; der ſanfte Anhauch ſchien ihm geiſtiger, und beſonders dem Geiſte Chriſti angemeſſener, als der Sturm und die Feuerzungen in der Erzählung der Apoſtelgeſchichte; wozu noch kommt, daß der Paraklet, wenn ihn Jeſus noch ſelbſt durch Anblaſen den Jüngern mitgetheilt hatte, beſtimmter als ſein fortſetzender Stellvertreter erſchien.

Doch auch außer der Weglaſſung der Himmelfahrt ſchließt ſich an dieſem Ende der vierte Evangeliſt an den erſten an. Der Ausſpruch Jeſu nach dem Anblaſen (V. 23): „Wem ihr die Sünden erlaſſet, dem ſind ſie erlaſſen, und wem ihr ſie behaltet, dem ſind ſie behalten", erinnert an ſeine, hier freilich bei einer früheren Gelegenheit geſprochenen Worte im erſten Evangelium (16, 19. 18, 18): „Was ihr auf Erden binden werdet, ſoll auch im Himmel gebunden ſein, und was ihr auf Erden löſen werdet, ſoll auch im Himmel gelöſt ſein"; wobei ſich die Umwandlung, die der vierte Evangeliſt mit dem Spruche vorgenommen, aus dem Streit über die Erläßlichkeit gewiſſer Sünden erklären ließe, der, wie wir aus dem Hirten des Hermas ſehen, ſchon frühzeitig im zweiten Jahrhundert die Kirche zu bewegen anfing.

In Folge der Ablehnung der ſichtbaren Himmelfahrt hat nun aber das vierte Evangelium mit dem erſten auch das gemein, daß es wie dieſes, ja noch mehr als dieſes, des eigentlichen Schluſſes entbehrt; weßwegen ihm auch (in Kap. 21) ein Anhang hat zugegeben werden können, und zwar nachdem es ſelbſt ſchon zu ſeiner eigentlichen Schlußſcene, der Erſcheinung Jeſu vor den bei verſchloſſenen Thüren verſammelten Jüngern, in der acht Tage ſpätern Erſcheinung zu Gunſten des Thomas einen Nachtrag gegeben hat. Aber eben dieſe nachträgliche Scene ſchließt mit einem Spruche, der eine ähnliche, für den Schluß des Evangeliums höchſt paſſende Perſpective eröffnet, wie das Schlußwort bei Matthäus. Das Wort: „Selig ſind, die nicht ſehen und doch glauben!" iſt ja nicht blos zu Thomas, ſondern in ſeiner Perſon zu allen geſprochen, die ſpäter ohne die Möglichkeit des Sehens zum Glauben an Chriſtum kommen ſollten; es iſt das Vermächtniß des johanneiſchen Chriſtus an ſeine Kirche, ein Vermächtniß, das auch für uns noch ſeine Bedeutung hat, freilich nur in dem für unſern Evangeliſten noch in dichten myſtiſchen Nebel gehüllten Sinne des Leſſing'ſchen Wortes, daß zufällige Geſchichtswahrheiten nie den Beweis für nothwendige Vernunftwahrheiten bilden können.

Schlußbetrachtung.

99.

Dieſe Einſicht kommt uns eben an dieſer Stelle um ſo gelegener, je gründlicher ſich uns am Schluſſe unſeres kritiſchen Geſchäfts die Ueberzeugung aufdringt, wie mangelhaft und unſicher unſere hiſtoriſche Kunde von Jeſus iſt. Nachdem wir die Maſſe von mythiſchen Schlinggewächſen verſchiedener Art, die ſich an dem Baume hinaufgerankt, entfernt haben, ſehen wir, daß, was wir bisher für Aeſte, Belaubung, Farbe und Geſtalt des Baumes ſelber hielten, großentheils vielmehr jenen Schlinggewächſen angehörte; und ſtatt daß uns nun nach Wegräumung derſelben der Baum in ſeinem wahren Beſtand und Ausſehen wiedergegeben wäre, finden wir vielmehr, wie die Schmarotzer ihm die eigenen Blätter abgetrieben, den Saft ausgeſogen, Zweige und Aeſte verkümmert haben, ſeine urſprüngliche Figur mithin gar nicht mehr vorhanden iſt. Jeder mythiſche Zug, der zu dem Bilde Jeſu hinzukam, hat nicht nur einen geſchichtlichen verdeckt, ſo daß mit der Wegräumung des erſteren der letztere wieder zum Vorſchein käme, ſondern gar viele ſind auch von den darüber gelagerten mythiſchen Gebilden gänzlich aufgezehrt worden und verloren gegangen.

Man hört es nicht gern, und glaubt es darum auch nicht, wer ſich aber einmal ernſtlich mit dem Gegenſtande beſchäftigt hat und aufrichtig ſein will, der weiß es ſo gut wie wir, daß wir über wenige große Männer der Geſchichte ſo ungenügend wie über Jeſus unterrichtet ſind. Wie ohne alle Vergleichung deutlicher iſt uns die um vierhundert Jahre ältere Geſtalt des Sokrates. Zwar von ſeiner Jugend- und Bildungsgeſchichte wiſſen wir gleichfalls wenig; was er aber in ſeinen reifen Jahren geweſen iſt, was er gewollt und gewirkt hat, wiſſen wir genau, die Geſtalten ſeiner Schüler und Freunde ſtehen mit geſchichtlicher Deutlichkeit vor uns, über die Urſachen und den Verlauf ſeiner Verurtheilung und ſeines Todes ſind wir vollſtändig unterrichtet. Hauptſächlich aber iſt ſein Leben, wenn auch einzelne anekdotenhafte Anſätze nicht fehlen, von dem mythiſchen Beiwerke verſchont geblieben,

in welchem die geſchichtlichen Figuren mancher älteren griechiſchen Philoſophen, z. B. des Pythagoras, in ähnlicher Art wie die Geſtalt Jeſu, nahezu untergegangen ſind. Dieſe Erhaltung ſeines Bildes verdankt Sokrates dem Umſtande, daß er in der gebildetſten Stadt Griechenlands in einer Zeit der hellſten Verſtandesaufklärung und der höchſten Blüthe der Schriftſtellerei lebte; wie denn mehrere ſeiner Schüler ausgezeichnete Schriftſteller waren und zum Theil gerade ihren Lehrer zum Gegenſtand ihrer Darſtellungen machten.

Xenophon und Plato — wem fällt dabei nicht Matthäus und Johannes ein, aber wie ungünſtig für die beiden letzteren fällt die Vergleichung aus. Für's Erſte waren die Verfaſſer der ſokratiſchen Denkwürdigkeiten, der beiden Gaſtmahle, des Phädon u. ſ. f. wirkliche Schüler des Sokrates; die Verfaſſer des erſten und des vierten Evangeliums hingegen keine unmittelbaren Schüler von Jeſus. Ueber die genannten Schriften der beiden Attiker dürften uns gar keine äußeren Zeugniſſe aufbehalten ſein, wir würden ſie doch an jedem Zug als Werke von Zeitgenoſſen und perſönlichen Bekannten des Sokrates erkennen; bei den beiden Evangelien möchten die Zeugniſſe für ihre apoſtoliſche Abfaſſung noch ſo alt und einſtimmig ſein, wir würden ihnen doch keinen Glauben ſchenken, weil der Augenſchein widerſpricht. Für's Andere geht das Beſtreben der beiden Schriftſteller über Sokrates durchaus dahin, uns ſeine Eigenthümlichkeit und ſeinen Werth als Menſch, als Staatsbürger, als Denker und Jugendbildner, anſchaulich zu machen. Das thun nun zwar unſere beiden Evangeliſten in ihrer Art auch. Aber es iſt ihnen nicht genug. Ihr Jeſus ſoll ja mehr als Menſch, er ſoll ein gottgezeugter Wundermann, ja nach dem einen von ihnen gar das eingefleiſchte göttliche Schöpferwort geweſen ſein. Daher geht in ihrer Darſtellung nicht blos neben der Lehrthätigkeit Jeſu eine Reihe von Wunderthaten und Wunderſchickſalen her, ſondern in die Lehre ſelbſt, die ſie ihm in den Mund legen, miſcht ſich dieſes Wunderelement ein, ſo daß ſie Jeſum Dinge von ſich ausſagen laſſen, die ein Menſch von geſunden Sinnen unmöglich von ſich ausgeſagt haben kann. Für's Dritte ſtimmen Plato und Xenophon in allem Weſentlichen, was ſie von Sokrates erzählen, überein. Manches berichten ſie gleichlautend; einzelne Züge, die dem einen eigenthümlich ſind, gehen doch mit denen, die der andere an die Hand gibt, auf's Beſte in ein Bild zuſammen: und wenn Xenophon, was die philoſophiſche Bedeutung des Sokrates betrifft, ebenſo oft unter ſeinem Gegenſtande bleibt, als Plato ſich freiſchöpferiſch über denſelben hinausſchwingt und ſeinem Sokrates platoniſche Speculationen in den Mund legt, ſo berichtigt ſich beides durch die Vergleichung beider Schriftſteller leicht, und iſt nicht blos auf Seiten Xenophon's als unwillkürliche Unzulänglichkeit, ſondern auch auf Seiten Plato's deßwegen unverfänglich, weil er mit ſeinen ſokratiſchen Dialogen den Anſpruch eines hiſtoriſchen Schriftſtellers gar nicht macht. Wie unvereinbar dagegen der matthäiſche und der johanneiſche Chriſtus ſind, und wie angelegentlich

gleichwohl namentlich der Verfaſſer des vierten Evangeliums die Wahrheit ſeiner Berichte betheuert, haben wir geſehen. Seine Wurzel aber hat Alles, wodurch ſich die auf uns gekommenen Nachrichten über Jeſus von denen über Sokrates in Abſicht auf hiſtoriſche Zuverläſſigkeit zu ihrem Nachtheil unterſcheiden, in dem Unterſchiede der Zeitalter und der Volksthümlichkeiten. Der reinen Luft und dem hellen Licht attiſcher Bildung und Aufklärung, worin uns das Bild des Sokrates ſo deutlich erſcheint, ſteht der dicke trübe Nebel jüdiſchen Wahns und Aberglaubens und alexandriniſcher Schwärmerei gegenüber, woraus uns die Geſtalt Jeſu kaum noch als menſchliche erkennbar entgegenblickt.

Man könnte ſagen und hat oft geſagt, das Ungenügende der evangeliſchen Lebensnachrichten über Jeſum ergänze ſich reichlich dadurch, daß wir ſein Werk, die chriſtliche Kirche, noch vor uns haben, und nun von dieſem auf ſeinen Urheber zurückſchließen können. So wiſſen wir ja z. B. auch von Shakeſpeare wenig Geſchichtliches, und manches Fabelhafte werde ihm nachgeſagt; wir laſſen uns das aber wenig anfechten, da ſeine Dichtungen uns in den Stand ſetzen, uns das Bild ſeiner Perſönlichkeit in voller Deutlichkeit herzuſtellen. Die Vergleichung wäre treffend, wenn wir das Werk der galiläiſchen Propheten ebenſo aus der erſten Hand hätten, wie die Werke des britiſchen Dichters. Aber jenes Werk iſt durch gar viele Hände hindurchgegangen, die ſich aus Einſchiebungen, Auslaſſungen und Umänderungen aller Art kein Gewiſſen gemacht haben; die chriſtliche Kirche iſt ſchon in ihrer früheſten Geſtalt, wie ſie im Neuen Teſtament erſcheint, bereits durch ſo viele andere Factoren, als die Perſönlichkeit Jeſu mitbeſtimmt, daß der Rückſchluß von ihr auf ihn ein höchſt unſicherer iſt. Schon der auferſtandene Chriſtus, auf welchen die Kirche gegründet wurde, iſt ja ein anderer, als der Menſch Jeſus geweſen war, und von hier aus bildete ſich dann die Vorſtellung von ihm und ſeinem Erdenleben, wie die Gemeinde ſelbſt, in einer Weiſe um, daß ſehr die Frage iſt, wenn Jeſus etwa um die Zeit der Zerſtörung Jeruſalems wiedergekommen wäre, ob er in dem Chriſtus, den man damals in der Gemeinde predigte, ſich wieder erkannt haben würde.

Ich glaube nicht, daß es ſo ſchlimm ſteht, wie ſchon behauptet worden iſt, daß wir von keinem einzigen der Ausſprüche, die in den Evangelien Jeſu in den Mund gelegt werden, gewiß wiſſen können, ob er denſelben wirklich gethan hat. Ich glaube, daß es deren gibt, die wir mit aller der Wahrſcheinlichkeit, über welche ja in geſchichtlichen Dingen ohnehin nicht hinauszukommen iſt, Jeſu zuſchreiben dürfen, und habe oben die Zeichen bemerklich zu machen geſucht, woran wir ſolche erkennen können. Aber ſehr weit erſtreckt ſich dieſe der Gewißheit nahekommende Wahrſcheinlichkeit nicht, und mit den Thaten und Begebenheiten des Lebens Jeſu ſieht es, ſeine Reiſe nach Jeruſalem und ſeinen Tod ausgenommen, noch übler aus. Weniges

ſteht feſt, und gerade von demjenigen, woran der Kirchenglaube ſich vorzugsweiſe knüpft, dem Wunderbaren und Uebermenſchlichen in den Thaten und Schickſalen Jeſu, ſteht vielmehr feſt, daß es nicht geſchehen iſt. Daß nun aber von dem Glauben an Dinge, von denen zum Theil gewiß iſt, daß ſie nicht geſchehen ſind, zum Theil ungewiß, ob ſie geſchehen ſind, und nur zum geringſten Theil außer Zweifel, daß ſie geſchehen ſind, daß von dem Glauben an dergleichen Dinge des Menſchen Seligkeit abhängen ſollte, iſt ſo ungereimt, daß es heutzutage keiner Widerlegung mehr bedarf.

100.

Nein, die Seligkeit des Menſchen, oder verſtändiger geſprochen, die Möglichkeit, daß er ſeine Beſtimmung erfülle, die ihm eingepflanzten Kräfte entwickle, und damit auch des entſprechenden Maßes von Wohlſein theilhaftig werde, ſie kann — darin behält der alte Reimarus ewig Recht — unmöglich an der Anerkenntniß von Thatſachen hängen, über welche unter Tauſenden kaum Einer eine gründliche Unterſuchung anzuſtellen, und ſchließlich auch dieſer zu keinem ſichern Ergebniß zu kommen im Stande iſt. Sondern, ſo gewiß die menſchliche Beſtimmung eine allgemeine und jedem erreichbare iſt, müſſen auch die Bedingungen, ſie zu erreichen, d. h. außer und vor dem Willen, der ſich nach dem Ziel in Bewegung ſetzt, die Erkenntniß dieſes Zieles ſelbſt, jedem Menſchen gegeben, ſie darf nicht eine zufällige, von außen kommende Geſchichtskenntniß, ſondern muß eine nothwendige Vernunfterkenntniß ſein, die jeder in ſich ſelber finden kann. Das will jener tiefſinnige Ausſpruch von Spinoza ſagen, zur Seligkeit ſei es nicht in allewege nöthig, Chriſtum nach dem Fleiſch zu kennen; aber mit jenem ewigen Sohn Gottes, nämlich der göttlichen Weisheit, die in allen Dingen, beſonders im menſchlichen Gemüthe zur Erſcheinung komme, und in ausgezeichneter Weiſe in Jeſus Chriſtus zur Erſcheinung gekommen ſei, verhalte es ſich anders: ohne dieſe könne allerdings Niemand zur Seligkeit gelangen, weil ſie allein lehre, was wahr und falſch, gut und böſe ſei.[1]) Wie Spinoza, ſo unterſchied auch Kant von der geſchichtlichen Perſon Jeſu das in der menſchlichen Vernunft liegende Ideal der gottwohlgefälligen Menſchheit, oder der ſittlichen Geſinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, wie ſie in einem von Bedürfniſſen und Neigungen abhängigen Weltweſen möglich iſt. Zu dieſem Ideale ſich zu erheben, ſei allgemeine Menſchenpflicht; allein, obwohl wir uns daſſelbe nicht anders vorſtellen können, als unter dem Bilde eines vollkommenen Menſchen, und obwohl, daß ein ſolcher Menſch einmal gelebt habe, nicht unmöglich ſei, da wir ja alle jenem Ideale gleichen ſollten, ſo komme es

1) Im 21. ſeiner Briefe.

doch nicht darauf an, daß wir von der Existenz eines solchen Menschen wissen oder daran glauben, sondern lediglich darauf, daß wir jenes Ideal uns vorhalten, es als für uns verpflichtend anerkennen, und uns ihm ähnlich zu machen streben.[1])

Diese Unterscheidung des historischen Christus von dem idealen, d. h. dem in der menschlichen Vernunft liegenden Urbilde des Menschen wie er sein soll, und die Uebertragung des seligmachenden Glaubens von dem ersteren auf das letztere, ist das unabweisliche Ergebniß der neueren Geistesentwicklung; es ist die Fortbildung der Christusreligion zur Humanitätsreligion, worauf alle edleren Bestrebungen dieser Zeit gerichtet sind. Daß man darin so vielfach einen Abfall vom Christenthum, eine Verleugnung Christi sieht, beruht auf einem Mißverstand, an welchem die Ausdrucksweise, vielleicht auch die Denkart der Philosophen, die jene Unterscheidung gemacht haben, nicht ohne Schuld ist. Sie sprechen nämlich so, als wäre das Urbild menschlicher Vollkommenheit, nach dem sich der Einzelne zu richten hat, in der Vernunft ein für allemal gegeben; wodurch es den Schein gewinnt, als könnte dieses Urbild, d. h. der ideale Christus, in uns ganz ebenso wie jetzt vorhanden sein, wenn auch niemals ein historischer Christus gelebt und gewirkt hätte. So steht es aber in der Wirklichkeit keineswegs. Die Idee menschlicher Vollkommenheit ist, wie andere Ideen, dem menschlichen Geiste zunächst nur als Anlage mitgegeben, die durch Erfahrung allmählig ihre Ausbildung erhält. Sie zeigt bei verschiedenen Völkern, nach Maßgabe ihrer Naturbeschaffenheit, ihrer klimatischen und geschichtlichen Verhältnisse, eine verschiedene Gestaltung, und läßt uns im Verlauf der Geschichte einen Fortschritt bemerken. Der Römer dachte sich den Menschen wie er sein soll anders als der Grieche, der Jude anders als beide, der Grieche nach Sokrates anders und unstreitig vollkommener als vorher. Jeder sittlich hervorragende Mensch, jeder große Denker, der das handelnde Wesen des Menschen zum Gegenstande seines Forschens machte, hat in engeren oder weiteren Kreisen geholfen, jene Idee zu berichtigen, zu ergänzen, weiter zu bilden. Und unter diesen Fortbildnern des Menschheitsideals steht in jedem Falle Jesus in erster Linie. Er hat Züge in dasselbe eingeführt, die ihm vorher fehlten, oder doch unentwickelt geblieben waren; andere beschränkt, die seiner allgemeinen Gültigkeit im Wege standen; hat demselben durch die religiöse Fassung, die er ihm gab, eine höhere Weihe, durch die Verkörperung in seiner eigenen Person die lebendigste Wärme gegeben; während die Religionsgesellschaft, die von ihm ausging, diesem Ideale die weiteste Verbreitung unter der Menschheit verschaffte. Freilich ging die Religionsgesellschaft von ganz andern Dingen als von der sittlichen Bedeutung ihres Stifters aus, und brachte

1) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, zweites Stück, erster Abschnitt, S. 73 fg. der zweiten Auflage.

dieſe daher zunächſt nichts weniger als rein zur Darſtellung — in der einzigen Schrift unſeres Neuen Teſtaments, die vielleicht von einem unmittelbaren Schüler Jeſu herrührt, der Offenbarung Johannis, lebt ein Chriſtus, von dem für das Ideal der Menſchheit wenig zu gewinnen iſt; aber die Züge der Duldung, der Milde und Menſchenliebe, die Jeſus zu den herrſchenden in jenem Bilde gemacht hat, blieben der Menſchheit doch unverloren, und ſind es eben geweſen, aus denen alles das, was wir jetzt Humanität nennen, hervorkeimen konnte.

Indeß, ſo hoch immer Jeſus unter denjenigen ſteht, welche der Menſchheit das, was ſie ſein ſoll, reiner und deutlicher vorgebildet haben, ſo war er doch hierin weder der erſte noch der letzte, ſondern, wie er in Iſrael und Hellas, am Ganges und Oxus, Vorgänger gehabt hat, ſo iſt er auch nicht ohne Nachfolger geblieben, vielmehr iſt auch nach ihm jenes Vorbild noch weiter entwickelt, allſeitiger ausgebildet, ſeine verſchiedenen Züge mehr in's Gleichgewicht gegen einander gebracht worden. Es iſt nicht zu verkennen, daß in dem Muſter, wie es Jeſus in Lehre und Leben darſtellte, neben der vollen Ausgeſtaltung einiger Seiten, andere nur ſchwach umriſſen, oder auch gar nicht angedeutet ſind. Voll entwickelt findet ſich Alles, was ſich auf Gottes- und Nächſtenliebe, auf Reinheit des Herzens und Lebens der Einzelnen bezieht: aber ſchon das Leben des Menſchen in der Familie tritt bei dem ſelbſt familienloſen Lehrer in den Hintergrund; dem Staate gegenüber erſcheint ſein Verhältniß als ein lediglich paſſives; dem Erwerb iſt er nicht blos für ſich, ſeines Berufs wegen, abgewendet, ſondern auch ſichtbar abgeneigt, und Alles vollends, was Kunſt und ſchönen Lebensgenuß betrifft, bleibt völlig außerhalb ſeines Geſichtskreiſes. Daß dieß weſentliche Lücken ſind, daß hier eine Einſeitigkeit vorliegt, die theils in der jüdiſchen Volksthümlichkeit, theils in den Zeitverhältniſſen, theils in den beſonderen Lebensverhältniſſen Jeſu ihren Grund hat, ſollte man nicht läugnen wollen, da man es nicht läugnen kann. Und die Lücken ſind nicht etwa der Art, daß nur die vollſtändige Durchführung fehlte, während der regelnde Grundſatz gegeben wäre; ſondern für den Staat insbeſondere, den Erwerb und die Kunſt fehlt von vorneherein der rechte Begriff, und es iſt ein vergebliches Unternehmen, die Thätigkeit des Menſchen als Staatsbürger, das Bemühen um Bereicherung und Verſchönerung des Lebens durch Gewerbe und Kunſt, nach den Vorſchriften oder dem Vorbilde Jeſu beſtimmen zu wollen. Sondern hier war eine Ergänzung, ſowohl aus andern Volksthümlichkeiten, als aus andern Zeit-, Staats- und Bildungsverhältniſſen heraus erforderlich, wie ſie zum Theil ſchon rückwärts in demjenigen lag, was Griechen und Römer in dieſer Hinſicht vor ſich gebracht hatten, zum Theil aber der weiteren Entwicklung der Menſchheit und ihrer Geſchichte vorbehalten blieb.

Doch ſchließen ſich alle dieſe Ergänzungen an das von Jeſu Gegebene auf's beſte an, wenn man nur erſt dieſes ſelbſt als eine menſchliche, mithin

der Fortbildung ſo fähige als bedürftige Errungenſchaft begriffen hat. Faßt man hingegen Jeſum als den Gottmenſchen, als das von Gott in die Menſchheit hereingeſtellte, allgemein und ausſchließlich gültige Muſterbild auf, ſo muß man natürlich jede Ergänzung dieſes Muſters von ſich weiſen, ſeine Einſeitigkeit und Unvollſtändigkeit zur Regel machen, und gegen alle diejenigen Seiten menſchlicher Thätigkeit, die in demſelben nicht vertreten ſind, ablehnend oder doch nur äußerlich regulirend ſich verhalten. Ja, indem neben und über dem von Jeſu dargeſtellten ſittlichen Muſterbilde er ſelbſt als der Gottmenſch ſtehen bleibt, an welchen zu glauben noch außer und vor der Anerkennung jenes Muſterbildes Pflicht des Menſchen und Bedingung ſeiner Seligkeit ſei, ſo wird dadurch das, worauf eben Alles ankommt, in zweite Linie zurückgedrängt, die ſittliche Größe Jeſu in ihrer vollen Wirkſamkeit verkümmert, auch die ſittlichen Pflichten, die ihre Geltung nur daher haben können, daß ſie in der Natur des menſchlichen Weſens liegen, in das falſche Licht poſitiver göttlicher Gebote geſtellt. Darum lebt der Kritiker der Ueberzeugung, keinen Frevel an dem Heiligen zu begehen, vielmehr ein gutes und nothwendiges Werk zu thun, wenn er alles dasjenige, was Jeſum zu einem übermenſchlichen Weſen macht, als wohlgemeinten und zunächſt vielleicht auch wohlthätigen, in die Länge aber ſchädlichen und jetzt geradezu verderblichen Wahn hinwegräumt, das Bild des geſchichtlichen Jeſus in ſeinen ſchlicht menſchlichen Zügen, ſo gut es ſich noch thun läßt, wiederherſtellt, für ihr Seelenheil aber die Menſchheit an den idealen Chriſtus, auf jenes ſittliche Muſterbild verweiſt, an welchem der geſchichtliche Jeſus zwar mehrere Hauptzüge zuerſt in's Licht geſetzt hat, das aber als Anlage ebenſo zur allgemeinen Mitgift unſerer Gattung gehört, wie ſeine Weiterbildung und Vollendung nur die Aufgabe und das Werk der geſammten Menſchheit ſein kann.

Digitized by Google

Namenregiſter.

A.

Aaron S. 353. 394. 441.
Abaris 492.
Abgarus 46. 47.
Abraham 259. 325. 348. 354. 356. 369. 377. 391. 393. 397. 416.
Abſalom 564.
Adam 123. 325. 327.
——, himmliſcher, 360.
Aegypten 59. 133. 378—381. 383—385. 391.
Africanus, Julius, 325. 331.
Agrippa 301.
Ahab 330. 497.
Ahas 349. 358.
Ahitophel 564.
Ahriman 392.
Alexander 167. 185. 350.
Alexandria 91. 167. 177. 361.
Aloger 72.
Amulius 376.
Ancyraniſches Monument 337.
Andreas 272. 411. 418. 419. 424. 501. 510.
Antonius 557.
Apollinaris 69. 77. 537. 538. 595.
Apollonius von Tyana 450. 469.
Archelaus 334. 336. 338.
Ariſtobul 45.
Ariſtoteles 182.
Aſtyages 376.
Athenagoras 69.
Auguſtus 72. 123. 336. 337. 350. 370. 376—378. 387. 587.

B.

Banus 187.
Bar Cochba 373.
Barabbas 571—574.
Barnabas 55. 57. 302.
Baſilides 67.
Baur 62. 75—77. 80. 97. 98. 107—112. 114. 115. 127. 140. 156—159. 225. 228. 251. 264. 275. 288. 289. 299. 359. 451. 454. 512. 520. 537. 583. 586. 594. 610.
Bethanien 471. 477—481. 514. 527—532. 614.
Bethesda 437. 438.
Bethlehem 33. 59. 191. 333—340. 357. 371.
Bethſaida 445.
Bileam 149. 372—375.
Bleek 35. 65. 248. 495. 539.
Bretſchneider 62. 90—93. 108. 365. 454. 546.

C.

Cäſar 64. 370. 572. 587. 588
Calpurnia 572. 588.
Celſus 45. 60. 383. 551.
Cicero 41. 45. 186.
Cincinnatus 409. 410.
Claudia Procula 572.
Claudius 238. 239. 336. 588.
Clemens von Alexandrien 47. 51. 61. 420.
—— von Rom 56.
Cyrus 357. 369. 376. 379. 387.

D.

Daniel 113. 155. 354. 388. 600.
David 133. 170. 222—224. 324—347. 357. 391—393. 544. 564.
De Wette, 72. 93. 94. 596.

E.

Ebioniten 58. 59. 125. 175. 205. 215.
Ebrard 34. 35. 330. 332. 333. 346. 399. 484.
Eichhorn 83. 84.
Eichthal, v. 107. 135.
Elia 171. 195. 306. 307. 340. 341. 409. 410. 497. 519—522. 615. 618.
Eliſa 409. 410. 441. 451. 492. 497. 501. 618.
Eliſabet 17. 356.
Emmaus 296. 298. 311. 607. 614.
Epikur, Epikureer 184.
Esra 615. 4tes Buch 166. 171. 172.
Eſſener, 174—176. 178. 179. 187. 188. 213. 215. 268. 283.
Euſebius 47. 48. 51. 63. 71. 75. 175.
Eva 391. 392.
Ewald 36. 158. 288. 453. 454. 463. 484—486. 493. 505. 511. 522. 531.

F.

Feſtus 301.
Fiſcher 73.
Friſchlin 42. 43.

G.

Gabriel 16. 59. 351. 353.
Gadarener 448.
Galba 75. 240.
Galiläa 194. 195. 243—246. 248—252. 292. 293. 313—316. 602. 603. 606. 614.
Gamaliel 336.
Gehaſi 442. 451.
Gethſemane 34. 54. 59. 283. 547—555.
Gfrörer 34. 132. 152. 174. 275. 305. 313. 472. 495. 539. 590.
Gieſeler 86. 87.
Gnoſtiker 67. 69. 109. 133.
Goethe 144. 494.
Goliath 391.
Griesbach 86.

H.

Hanna 382. 383. 385.
Hannas 78. 562. 563.
Haſe 23—28. 74. 93. 199. 288. 399. 400. 458. 483. 496. 505. 511. 521.
Hebräer-Evangelium 49. 50. 58. 67. 82. 292. 403. 588.
Hegeſippus 366.
Heiden 117. 121. 124. 134. 140. 217—222. 412. 451. 550.
Heidenchriſten 133. 415.
Hellenen 550.
Hellwag 359.
Hengſtenberg 408. 437. 438. 490.
Henoch 306. 307. 618.
—— Buch 44. 166. 171. 172.
Herakleon 67. 68.
Hercules 369. 391.
Herder 10—13. 84. 512.
Herodes, der Große, 123. 325. 338. 369. 371. 376—380. 385.
—— Antipas 59. 189. 573.
Heß 7—10. 535.
Heyd 308.
Heyne 156.
Hieronymus 48—50.
Hilgenfeld 46. 47. 54. 55. 62. 80. 111. 113. 114. 116. 125. 127. 139. 172. 175. 201. 254. 275. 327. 344. 365. 474. 489. 531. 537. 538. 610. 611. 615.
Hirtius 64.
Holſten 299. 359.
Homer 180.
Hug 84. 85.
Hume 148.
Huſchke 337. 339.

J.

Jairus 465—468.
Jakob 358. 525.
Jakobus, Sohn des Zebedäus, 270—272. 419—423.
——, der Bruder des Herrn, 76. 175. 290—292. 301. 420—423. 586.

Digitized by Google

Jechonja oder Jojachin 326.
Jerobeam 436.
Jeruſalem 126. 237. 239. 240. 277—280. 437. 480. 514. 522—526. 564. 568. 577. 602.
Jeſabel 330.
Ignatius 55. 56. 65.
Johannes der Apoſtel 75. 77. 272. 410. 418—425. 545. 561. 562. 586. 594. 604. 605. 610. 611.
—— der Presbyter 50. 63.
—— der Täufer 175. 187—191. 195—197. 341. 403—409. 418. 506. 507.
Jona 317.
Jordan 195. 341. 342. 442.
Joſeph der Erzvater, 348. 358. 390.
—— der Vater Jeſu 17. 191. 192. 325. 329. 330—333. 338. 339. 351.
—— von Arimathäa, 287. 591. 595—599.
Joſephus 165. 166. 187—189. 286. 297. 390. 450.
—— ſeine Nachricht über Jeſus 166.
—— über den Täufer 188. 189.
Joſua 492. 618.
Irenäus 47, 51. 52. 68—70.
Iſaak 348. 352. 355.
Iſmael 348.
Judas der Gaulonit 229. 336.
—— der Verräther 272—274. 280. 543—546. 555. 556. 563—568.
Juden, Judenthum, 73. 134. 168—179. 412.
Judenchriſten 82. 122. 133. 140. 415.
Julian 551.

K.

Kaiphas 78. 562. 563.
Kana 12. 13. 25. 32. 33. 462. 506—513.
Kananäiſches Weib 117. 122. 133. 458.
Kant 624.
Kapernaum 121. 243. 447.
——, der Hauptmann von, 8. 16. 117. 433. 459—462.
Keim 36—39. 117. 204. 221.
Kepler 371.
Köſtlin 47. 52. 110. 111. 113. 114. 128. 204. 239. 257. 275. 316. 416. 454. 489. 520.
Krafft 330—332. 437. 538.

L.

Lang 299.
Lazarus, bei Lucas 155. 479—481.
—— bei Johannes 12. 21. 98. 155. 156. 470—486. 526. 529.
Lea 353.
Leibnitz 148.
Leſſing 10. 11. 81—83. 620.
Logos, Logosidee 65. 66. 101. 109—111. 177. 183. 361—365.
Lucas 14. 52. 53. 126. 127.
Lucian, 455. 617.
Lücke 93. 99. 200. 359. 477.
Luthardt 200. 346. 475. 506. 507.
Lyſanias 336.

M.

Maccabäer 170.
Mackay 158.
Magier 58. 369. 371. 374—379. 381. 383—386.
Malchus 558.
Manna 497.
Marcion 59. 68. 133.
Marcus 50—52. 136.
Maria, Mutter Jeſu, 16. 329. 332. 333. 348. 351. 509. 510. 586.
——, Schweſter des Lazarus, 471—474. 478—481. 529. 530. 532. 533.
—— Magdalena 22. 293. 294. 309. 585. 602—607.
Marius 557.
Martha 471—475. 478—482. 529. 530. 532.
Matthäus 48. 94. 95. 118. 416.
Meyer 34. 495. 510.
Milton 43.
Mirjam 441.
Mithridates 370.
Montaniſten 68. 109.
Moſes 171. 357. 369. 376. 379. 380. 388. 391—396. 441. 492. 500. 506—508. 516—523. 615. 618.

N.

Naeman 441.
Nain, Jüngling zu, 468. 469.
Nathan 326.
Nathanael 20. 417. 419.
Nazarener 82.
Nazaret 59. 121. 191. 334. 335.
Neander 31—33. 93. 112. 511.
Nero 75. 588.
Neupythagoreer 113. 176. 185.
Nikodemus 408. 417. 599.
Nimrod 377.

O.

Ophiten 67.
Oppian 414.
Origenes 61.
——, Philosophumena, 67. 68.

P.

Papias 48—52. 62. 63. 70. 71. 134. 567.
Passahstreit 76. 77. 109.
Paulus, der Apostel, 52. 53. 73. 76. 123—125. 137. 186. 290. 291. 299—304. 310. 354. 457. 615.
Paulus, Dr., 13—18. 267. 286. 332. 339.
Peräa 471. 483.
Petrus 50—52. 64. 76. 122. 123. 234. 271. 277. 290—292. 309. 410—413. 418—420. 457. 546. 547. 558. 561. 562. 604. 605. 610. 611.
Pharao 376. 380.
Pharisäer 129. 173. 174. 177. 210. 212. 213.
Philippus 232. 418. 419. 424. 501. 550.
Philo 166. 175. 177. 363.
Pilatus 46. 59. 120. 247. 284. 515. 562. 569—575. 581. 591. 595. 596.
Pindar 180.
Plato 93. 180—182. 350. 621. 622.
Plinius 41. 42.
Polykarp 55. 65. 69. 70. 75—77.
Prodicus 391.
Protagoras 180. 181.
Ptolemäus, Gnostiker 67. 68.
Pythagoras 113. 350.

Q.

Quatodecimaner 77.
Quirinus 46. 58. 120. 337. 338.

R.

Rahel 353. 379.
Rebekka 355.
Rehabeam 326.
Reimarus 10. 12. 148. 214. 215. 278. 624.
Renan 36—39. 106. 107. 134. 273. 420. 484.
Romulus 357. 369. 376. 379.

S.

Sadducäer 174. 178.
Salome 585.
Salomo 113. 326. 388. 450.
Samarien, Samariter, 98. 117. 121. 122. 140. 155. 220—222. 442—444.
Samuel 340. 341. 348. 352—354. 388. 389.
Sara 348. 353. 354.
Saul 340. 341. 534.
Schiller 142. 143.
Schleiermacher 18—23. 32. 49. 84. 88. 89. 92—95. 128. 198. 200. 286. 296. 297. 329. 399. 477. 482. 495 504. 511. 521. 536. 608.
Schmid 332. 399.
Schneckenburger 94—96.
Schulz 94—96.
Schwegler 77. 111. 114. 118. 128. 359. 583.
Schweizer 104—106. 483.
Scipio 331. 350.
Seneca 186.
Serubabel 324. 325. 332.
Sibyllen 45.
Sieffert 94—96.
Siloah 430. 515.
Simeon 382. 383.
Simon Petrus, s. Petrus.
——, der Magier, 492.

Simon, der Ausſätzige 529.
—— von Cyrene, 576. 577.
Simſon 348. 353. 354. 385.
Sokrates 92. 93. 181. 621. 622. 625.
Sophiſten 180. 181.
Spinoza 624.
Stephanus 216. 584.
Stoiker 182—184.
Storr 81.
Sueton 64. 337. 368. 387.

T.

Tatian 69.
Tertullian 47.
Theophilus von Antiochien 69.
Therapeuten 175. 176.
Tholuck 63.
Thomas 295. 608. 609.
Tiberius 336.
Toland 43. 44.

U.

Ulrich, Herzog von Würtemberg 308.

V.

Valentin, Valentinianer 67. 68.
Veſpaſian 269. 429. 588.
Volkmar 55. 69. 151—153. 172. 273. 305. 359. 412. 428. 451. 489. 506. 583. 597. 603. 615.

W.

Weiße 35. 36. 99—103.
Welcker 154. 156. 180.
Wieſeler 371. 536.
Wilke 35.
Wolf, Chr. 148.
Wolfenbüttelſcher Fragmentiſt, ſ. Reimarus.

X.

Xenophanes 180.
Xenophon 93. 391. 621. 622.

Z.

Zachäus 416. 417.
Zacharias 353. 354. 356.
Zeller 44. 45. 54. 62. 67. 113. 123. 146. 162. 175. 179. 299. 359. 478. 482.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

macht ſchon wahrſcheinlicher, daß er dieſen Spruch in ſeiner Quelle wirklich ſo geleſen hat. Ebenſo wenn wir den Ausſpruch Jeſu (Matth. 11, 27; Luc. 10, 22): „Keiner kennt den Sohn als der Vater, und Keiner kennt den Vater als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will", bei Juſtin mit der doppelten Abweichung angeführt finden, daß erſtlich das Erkennen des Vaters durch den Sohn dem des Sohnes durch den Vater voranſteht, und zweitens das Erkennen in die vergangene Zeit geſetzt iſt [1]), könnte dieß als ein freies Citat aus unſerem Matthäus und Lucas erſcheinen; ſehen wir aber, daß der Spruch genau mit denſelben Abweichungen, und zwar wiederholt, auch in den clementiniſchen Homilien, einer apokryphiſchen Schrift aus dem ebionitiſchen Kreiſe, angeführt wird [2]), ſo werden wir auch hier an eine beſondere Quelle denken müſſen. Nicht ſelten zieht Juſtin Reden, die ſich in unſern Evangelien zerſtreut finden, in Eins zuſammen; der Spruch jedoch, den er Jeſu zuſchreibt: „Worin ich euch finde, darin will ich euch richten", deſſengleichen wir in unſern Evangelien vergeblich ſuchen, läßt ſich doch ſchwerlich als bloße Zuſammenfaſſung der Reden Jeſu Matth. 24, 37 fg., Luc. 12, 35 fg., 17, 26 fg. erklären, ſondern ſcheint anderswoher genommen zu ſein.

Sehen wir jetzt noch beſtimmter auf das Verhältniß der Juſtin'ſchen Citate zu unſern einzelnen Evangelien (immer das vierte noch vorbehalten), ſo findet die meiſte Uebereinſtimmung mit unſerem Matthäus ſtatt. Die Ausſprüche Jeſu, wie ſie Juſtin citirt, ſind in der Regel der Faſſung derſelben bei Matthäus am ähnlichſten, und auch ſolche Reden und Begebenheiten, die von unſeren Evangeliſten ausſchließlich nur Matthäus hat, finden ſich bei Juſtin wieder. Aber, wenngleich minder häufig, iſt doch ſtellenweiſe auch die Uebereinſtimmung mit Lucas nicht zu verkennen. Der lange unfruchtbaren Eliſabet, der Schatzung, des Auftretens Jeſu im dreißigſten Jahre, der Ausſendung der ſiebzig Jünger, der ihnen verliehenen Gewalt, auf Schlangen und Scorpionen zu treten (nur daß er dazu noch Tauſendfüße fügt), des in Tropfen niederfallenden Schweißes in Gethſemane, der Sendung des Gefangenen von Pilatus zu Herodes, gedenkt auch Juſtin, und zum Theil in ganz ähnlichen Worten und Wendungen wie Lucas. Dabei ſucht er in ſolchen Punkten, worin beide Evangeliſten von verſchiedenen Vorausſetzungen ausgehen, beide auszugleichen. So läßt er, ungeachtet der Vorherverkündigung der Schwangerſchaft Maria's durch den Engel Gabriel, wie ſie Lucas erzählt, dennoch den Joſeph an ſeiner Verlobten irre und erſt durch ein Traumgeſicht zurecht gebracht werden, wie dieß Matthäus, der von einer Vorherverkündigung nichts weiß, nöthig fand; ſpäter den Joſeph zwar nach Lucas nur zufällig durch die Schatzung von ſeinem Wohnort Nazaret nach

1) οὐδεὶς ἔγνω, ſtatt ἐπιγινώσκει, Apol., I, 63.
2) Homil. 17, 4. 18, 4. 11. 13. 20.

Bethlehem geführt werden, dann aber gleichwohl bei der Rückkehr aus Aegypten mit dem Plan umgehen, in Bethlehem sich niederzulassen, wo er doch nach der Schatzung des Lucas nichts mehr zu thun hatte, sondern nur, wenn er nach Matthäus von jeher dort wohnhaft gewesen war. Daß mit Marcus die Uebereinstimmung seltener hervortritt, hat seinen Grund darin, daß dieses Evangelium so wenig Eigenes hat; doch findet sich eine Spur auch seiner Eigenthümlichkeit in dem Namen Boanerges oder Donnersöhne für die Söhne Zebedäi, dessen Justin Erwähnung thut, und den von unseren Evangelien nur Marcus (3, 17) an die Hand gab.

Fragen wir nun, wie diese Gestaltung des evangelischen Stoffs bei Justin sich erklärt, und was in Bezug auf unsere Evangelien daraus folgt, so ist die Voraussetzung, daß Justin eben nur unsere Evangelien gehabt, diese aber frei citirt und aus eigener Vermuthung oder umlaufender Sage ergänzt habe, zur Erklärung des vorgelegten Thatbestandes ebenso ungenügend, als die entgegenstehende, daß er unsere Evangelien gar nicht gekannt, sondern sich eines Evangeliums bedient habe, das, unerachtet manches Zusammentreffens mit jenen, dennoch von ihnen verschieden war. Denn daß er mehrere Evangelien gehabt haben muß, wird schon daraus wahrscheinlich, daß seine Darstellung bisweilen eine ausgleichende ist, und daß davon eines mit unserem Matthäus, ein anderes mit unserem Lucas wesentlich identisch gewesen, das zeigt die angestellte Vergleichung; daß er aber außer ihnen noch ein oder mehrere weitere Evangelien gehabt haben muß, haben wir ebenfalls gefunden. Wir sehen also um die Mitte des zweiten Jahrhunderts den evangelischen Stoff bereits in verschiedene Redactionen gebracht, die zum Theil unseren jetzigen Evangelien entsprechen, zum Theil aber auch Abweichungen darbieten, die, wie die Höhle bei Bethlehem und das Feuer im Jordan, uns den unerloschenen Trieb der evangelischen Sagenpoesie vor Augen stellen.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den evangelischen Citaten der clementinischen Homilien, einer ebionitischen Schrift, die ein bis zwei Jahrzehnte jünger sein mag, als die Hauptwerke des Justin. Auch sie treffen am meisten mit Matthäus, seltener mit Lucas und Marcus zusammen, während sie zugleich durch einzelnes Eigenthümliche, wie z. B. den auch bei älteren Kirchenvätern öfters wiederkehrenden Spruch Christi: „Werdet geschickte Wechsler", auf eine weitere Quelle hindeuten, die wahrscheinlich die auch von Justin gebrauchte war. Eine Mehrheit von Evangelien, worunter ohne Zweifel unser Matthäus und Lucas, war auch dem heidnischen Philosophen Celsus, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts gegen die Christen schrieb, bekannt, und er gebrauchte ihre Abweichungen von einander, z. B. in der Auferstehungsgeschichte, als Beweis gegen die Wahrheit des Christenthums. Wenn er sich hiebei des Ausdrucks bedient, etliche von den Christen erlauben sich, das Evangelium aus der ersten Schrift dreifach und vierfach

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google